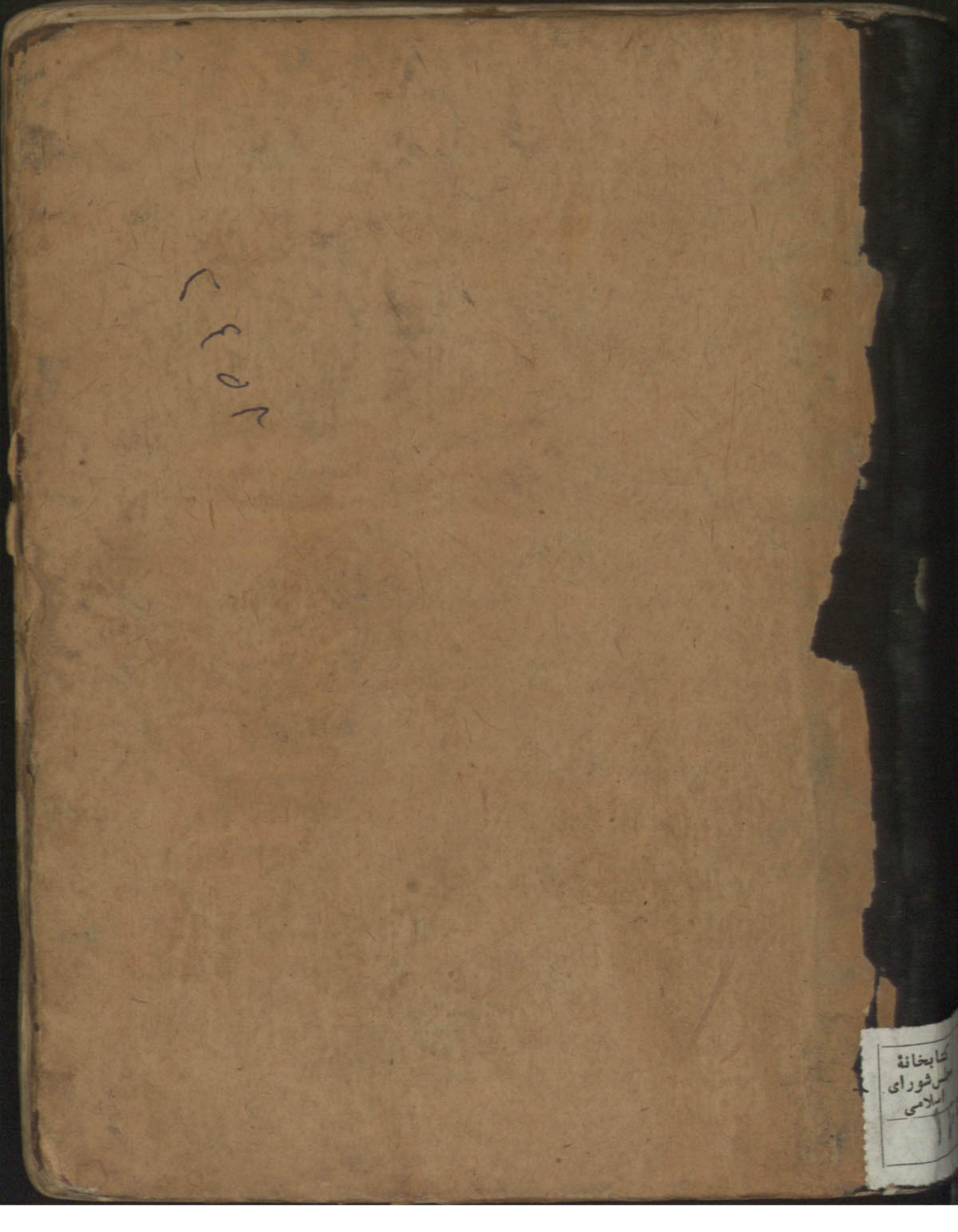

کتابخانهٔ
لس شورای
اسلامی


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح طوالع الصفهانی
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۲۹۴۳۷
۱۶۶۹۲



بسم الله الرحمن الرحيم اللهم وفقني لاتمامه

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد واله اجمعين وصحبه الطاهرين قال
الحمد لمن وجب وجوده وبقاءه اقول ضمن هذه الخطبة معظم مطالب اصول
الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله وجماله من وجوب الوجود
والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير و
القضاء والقدر والاعادة والابداء والجمع براعة للاستهلال والحمد هو الثناء
والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه و
شجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال والمولى النعم على الكمال
فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد
على انه متصف بصفات الالوهية فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب
الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر
الثالث بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفها
بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من
الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض
والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال
الله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد على وحدانيته بوصف العالم
وبناء المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا والارض بالسكون المصدر تعالى وصفت الجبال الى البناء
ارصفها رصفا اذا احكمت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا علم بالذات
وانه علم واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهى عددها واحصاها فانه علم واحد
متعلق بكل شيء من الجزئيات والكليات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى

قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمه وعمت الاؤه تاهت في بيداء الوهيته انظار العقل واراءه

وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين قال الله تعالى لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى
وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرته واجب بذاته تعالى
دائم بدوامه متعلق بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض
الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراد وكماله ابداه قال
الله تعالى كما بدأكم تعودون كما بدانا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات
من السماء الى الارض بقدره الذي هو تالي من قضاء السابق قال الله تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين وهو
اللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة
في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة
يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شيء او لا اي
عند المراد وتباركت اسماؤه اي تعالى وتعظم اسماؤه عن صفات المخلوقين
قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام عظمت نعمته التي اسبغ علينا
ظاهرة وباطنة وعمت الاؤه التي شاملة لكل المخلوقات وقال الله تعالى
واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
تاهت اي تحيرت في بيداء الوهيته انظار العقل اي ملاحظاته بالبصيرة
واراءه فان ملاحظة العقل بالبصيرة كما يدرك بالحزون انما هو بالحد و
الرسم والباري عز شانه لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي
فلا يتفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل لذاته فذاته ليس له
جنس ولا فصل ولانه ينفصل بذاته عما عداه وليس له لازم بين يوصل



يلا واجلها بحجة و سبيلا أنو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت

٢ مصون العقل الى حقيقته فلا يسم لم يوصل الى الملاحظة ولذلك تامت انظار العقل الى ملاحظة التى يستفاد بها تصور الشئ وآرآء التى يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظرى اما يستفاد من الاستدلال بالموثر على الاثر او بالاثر على المؤثر والاول يجرى فى حقه تعالى فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذى تشهد لا عليه والثانى انا لا يفيد التعيين فتحير العقل قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وارتبكت اى انغلقت طرق الفكر وانحاؤه اى جهاته واعلم ان الفكر كما يأتى هو حركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المطلوب منتهية اليه تشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة يقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق وما يبتدئ منه الحركة وما ينتهى اليه الحركة وتسمى كل منهما جهة فسميت تلك المعقولات بالطرق التى وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذى ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسميهما باسمها ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على عبده وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الحميدة مولى النعم اخذ فى حمده تعالى احمده ولا احصى ثناء اقتداء بسيد المرسلين حيث قال عليه السلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال اشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان على الاركان واعتقاد بالجنان و بالجملة حرق النفس فى الاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فكون تعالى ملكا ان سعادة دينية او دنيوية عاجلة واجلة واصلا الينا بوسيلة الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلى عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية افترض الصلاة عليه فقال اصلى على رسوله الذى دفع الجدل بان بلغه مشارق الارض ومغاربها

المطلع على مشاهدات الملك وغيبيات الملكوت الفارق بين المنتجبين للرسالة والهدى المنطبعين

والعناء بالفتح التعب مصدر عنى بالكسر يعنى بالفتح وقع اى قدر باسه اى شدته وعناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا او ضياء واضاءت مثله وقد يجئ متعديا يقال اضاءته النار واضاء هنا فاعل ضياء والضمير الذى اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه السلام والبدر المنير مفعوله قال وبعد فان اعظم العلوم موضوعا اقول اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلوم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اى قواعدها الكلية لكونها على الكمال او فروعها اى المسايل التى تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف فاعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابدان الاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك اى المحسوسات وغيبيات الملكوت اى المعقولات الغيبة عن الحواس فانه من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تعالى علم الغيب والشهادة وبقوله تعالى الا له الخلق والامر وبقوله تعالى تبارك الذى بيده الملك وبقوله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ وقوله الفارق وصف ثالث للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة

والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اى المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى وقوله الكاشف وصف رابع للعلم اى الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة فى الآخرة من دار البقاء يوم العدل والقضاء وقوله مبنى على قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما تقدم فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موحى اليهم ومثل الامور انما يعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وغير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها يوصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يكون ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه او مبين فى علم آخر وذات الله غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم آخر لان ساير العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع لانا نقول ان ذاته مبين فى الكلام ومسلم فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم آخر غيره من العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زايد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال الموضوع فى العلم لا ينافى كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون فى العلم بل فى علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث

سهولة حفظه تحتوى على معانى كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسوقة المبادى والمطالع معوجه

الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا فى علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فى العلم فلا يكون مبينا فى علم آخر بل فى ذلك العلم فانه يكون من مسايل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين فى علم آخر ليس على الاطلاق بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده فى العلم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يبنى سايرها عليه واما بالنسبة الى الالهى على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحى المفيد حق اليقين والمؤيد الالهى المسلم لكمال الوجدان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكيم فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه اقواها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واما انه اجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض قال هذا الخ اقول اى خذ هذا او خذ هذا والعقايل جمع عقيلة وهى الكريمة من كل شئ اى مشتمل على نفايس المسايل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاء فى نخبة اصحابهم اى خيارهم فى منقح اصوله ومحرر فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه محرضة والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوايد وفصوله المحررة مخرجة عن القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اى اوضحته والشعوب جمع الشعب وهو ما تشعب اى تفرق من قبايل العرب والعجم والجنوب



الفصل الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى

جمع الجنب مستدانيه الجنوب اي متقاربها والمسومة المعلمة وعلة قوله تعالى مسومين اي معلمين وقوله بوجان من طين مسومة اي عليها امثال الخواتيم مقومة اي مستقيمة يقال قوم الشيء فهو مقوم اي مستقيم واراد بالمبادي والمطالع مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالي والمقاطع مباحث الالهيات و النبوة والامامة وسو طامه قال وبعد اقول لما كان المقصود والاغراض من هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتالفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المص الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة في مباحث يتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها قال اما المقدمة اقول المراد بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه المباحث الاتية ومباحث الكتب الثلاثة يتوقف على مباحث يتعلق بالنظر فلهذا جعل المص مباحث النظر مقدمة للكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم صدر مباحث التصور والتصديق مبادي النظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا و ان كانت موصلة الى التصديق يسمى حجة ودليلا ولما كان النظر باعتبار شموله الاحكام ذكر في المقدمة اربعة فصول الاول في المبادي والثاني في الاقوال الشارحة والثالث في الحجج الرابع في احكام النظر قال الفصل الاول اقول ان تعقل الشيء ادراكه مجردا عن العوارض الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته هو نوع من الادراك يتمثل حقيقة الشيء عند المدرك بما يدركه وهو على اربعة مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها

وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا بشرط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي وح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يراد به التصديق وقد يطلق به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه حكم تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيدك ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصور الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والى التصديق فاراد بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي شيء عنه او اثباته له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا او الثاني تصديقا وانما خص التعقل بالتقسيم من بين ساير انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا او نظرا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام ساير انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق و

التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئا او لما تحصلنا

لا تسمية احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من الشيء من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد انه لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية وانتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب و نفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو هو كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا وجعل هذا تعقل شيء لا يلحقه الحكم يسمى تصورا او تعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده اي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق واخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي والبعض الاخر كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن مثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من الطرفين او احدهما كسبيا فالاولى

على شيء لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد

ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يحكم العقل بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكرنا اولا مرادف له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والاخر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمص جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات ذكر من مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طايفة وجعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة وكل منهما مح اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منها واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد يحصل عليها بيان الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كان التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غير النهاية في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود شيء منها الى ما يتوقف عليه او في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصيلنا



من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه ح يتوقف تحصيلنا على شيء على ما يتوقف
عليه فيتوقف تحصيلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء موقوف
على ذلك الشيء وما يتوقف حصوله على نفسه امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصيلنا على شيء
من التصورات والتصديقات توقف ح على تحصيلنا على ما لا نهاية له لان العقل وحصول
ما لا نهاية له في العقل مح لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المح مح تحصيل
على التصورات والتصديقات مح وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور
الشيء بكنهه نختار ان الكل كسبي ولا يلزم الدور والتسلسل ح لم لا يجوز انتهاء التصور
بكنهه في الاكتساب الى التصور بوجه ما لذلك الحقيقة فانه عرض من عوارض و
الوجه له حقيقة والغرض ان الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم
الدور والتسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بكنهه من تصور شيء آخر بوجها وان
كان المراد بتصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه اليه العقل متصور
بوجه ما فان قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعني مختلطا بان
يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد
ابطلناه وعن الثاني انا نختار ح ان الكل ضروري والجواب انا نعني بكل التصور كل
واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشتمل جميع
افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من
القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع
افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا
فلا يكون شيء منها مفتقرا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل و
اعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل كسبيا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا
القسم مكتسبا فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه قضية تذكر في بطلان هذا

القسم

القسم فيتمكن فيحتاج الى غيره فيلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان
القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير
كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه
خلاف ما في نفس الامر فقيل لا نم انه اذ لم يكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله
لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك
لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو مم واجيب بان هذه القضايا معلومة
في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان
ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج
سالما عن المنع والا يلزم المط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع
الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكور
في بطلانه مكتسب ان اراد به انه يكون مكتسب في نفس الامر فمم لانه لا يلزم من تقدير
كون الكل مكتسبا كونه مكتسب في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به ان يكون مكتسبة
على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير
مكتسبة على التقدير ولقائل ان يقول لا نم ان التسلسل في هذه الصورة مح قولكم يلزم
احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو مح قلنا ان اردتم انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى
على سبيل التعاقب فلزومه مسلم وامتناعه مم وان اردتم به احاطة الذهن بما
لا يتناهى دفعة فامتناعه مسلم ولزومه مم فان المعارف السابقة معدات للاحقة
ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعدة بعد وجود المسبب
لا يقال نبين امتناع الاحاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان المعرفة
اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن
بما لا يتناهى متوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو مح لان الزمان من اول وجود

النفس متناه لانا نجيب بانه ح يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث
النفس فيلزم بطلان النظام بالكلية والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كان
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لا نحصل على شيء منها بلا نظر وفكر
واللازم بط فانه قد يحصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر
قال والنظر ترتيب امور معلومة اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى
نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة
التي آلتها مقدم الدود والتي في البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت
في المعقولات فانها اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا ويكون القوة واحدة لكن تسمى باعتبار
الاول مفكرة وباعتبار الثاني متخيلة ومن الحركة فانها في مقولة الكيف فان الحركة
في الكيف كما يقع في الكيف المحسوس يقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم الصور المخزونات
الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان النفس يلاحظ الا
عند الاستعراض فالحركة من الفكر والملاحظة من النظر وتلازمهما اطلق اسم احدهما
على الآخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر
وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المط مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها
طالبة مبادئ وسائط مؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع الى المط والفكر بهذا المعنى هو
الذي ترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه
المذكور تسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا الاعتبار وكان
المص نظر الى تغاير معنيهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المط الى المبادئ
من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر
بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسمه المص به والترتيب جعل
الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الواحد ويكون لبعضها الى الاشياء نسبة الى

البعض

الى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان التاليف
لم يعتبر فيه من النسبة قوله امورا اراد به اثنين فصاعدا قوله معلومة اي متصورة
او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصور و
التصديق الشامل للاعتقاد واليقين والظن قوله على وجه يؤدي الى استعلام
ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف
باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف
بالعلل الاربع ان يجعل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق
على المعرف والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات على المعرف
باعتبار العلل فيكون التعريف للمركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور
له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكون التعريف
رسما لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة عن الشيء
والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا وقوله
ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحد منها
وهو المادية مذكور بالمطابقة وآخران بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس
بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور
سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة ودليلا و
الاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقد قدم المص عله
القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الوضع الطبع و
المتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد
على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح



شرح طوالع الاصفهاني



القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضاء ترك الاعتراض العزم جزم الارادة بعد التردد الرابع اللذة والالم بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك

١٢

على الثاني لانها لا تكون مبدأ للافعال المختلفة والقوى النباتية فقد تحمل على الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بتحمل على الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوى العنصرية ليست بتحمل لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس من الكيفيات الاربع فيكون باشره من جنس اثر الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان اثرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فيتناول القوى الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يسمى القوى بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقابل الفعل الا ان الشيء الواحد بما صار مبدأ لتغير صورة نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون باشره في الحقيقة كغيره لا في نفسه وقد يقال القوى لامكان الشيء مجازا فان القوى التي هي نسبة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فيقال القوى لامكان الشيء مجاز تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط وقد منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوى المستجمعة لشرائط التاثير فانه اذا كانت القدرة هي القوى المستجمعة لشرائط التاثير اي بمجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوجوب الاثر عند علته التامة ولاجل انه اراد بالقدرة القوى المستجمعة لشرائط التاثير زعم ان القدرة مع الفعل حيث ان الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد ارادة

وجود

كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضاء من العباد ترك الاعتراض والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان وقد حصل العزم قال الرابع اقول المبحث الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظر فانا نجد عن انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك مثل الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او لازمه او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في ثبات انها نفس هذا الادراك ان يقال انا نجد ثابتة فيكون هو هو لان من جملته وتسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسم لهذا الادراك فلا مشاحة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها في النفس هي نفس هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلب لا يتحقق بهذا الوجه وتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو شر وآفة والادراك تقدم تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا يتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل على الادراك التزاما وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دل على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال عليه بالحقيقة

لكنها للكميات وحدها اما المتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل واما المنفصلات كالزوجية والاولية والتركيب واما ان تكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة عن اللون والشكل

١٣

واردفه بالمخصص الدال عليه بالمجاز وانما قال بوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول المتلذذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كمالية وخيرية فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في اللذة كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي مناسب له وملائم والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء اي الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادة التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه فهذا ما في اللذة ومقابلها ما في الالم وهو ظاهر فان العقود عند معرفة فان العقود منهما وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذه بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا اسم لها الا بالادراك والادراك الحسي وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استوت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع نظر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق قال الخامس اقول المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عين كون الموضوع لو اخذ

بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عني بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كونه بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بحسب استعداد الانفعال وضعفه قال واما القسم الثالث اقول لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات واولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان تركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والاستدارة والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء بخلافه فانه بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل احد القوسين في محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والتركب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون قال واما القسم الرابع اقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات

الحكماء بانها تكون محققه ولا فرض ولا اعتبار فهي اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها حصلت بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم

١٤

سرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعداديه وهي الاستعدادات المتوسطة من طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصاحه يسمى قوه وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوه كاللين والمراضه قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبيه وهي السبع الباقيه الاين والاضافه ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل مباحث الاول في سلبيتها الثاني في الاين الثالث في الاضافه المبحث الاول في سلبيه الاعراض النسبيه اي وجودها انكر هذه الاعراض النسبيه جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبيه لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبيه ليست موجوده في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبيه في الخارج لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها و تلك النسبه ايضا في المحل وكانت ايضا عرضا لها وذلك العرض ايضا حاصلا في المحل ويكون حصوله في محل زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان من المقولات السبع لو كانت نسبيا لكانت انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عاليه فيكون الاجناس العاليه من الاعراض ثلثه كما وكيفا ونسبه والسبع الباقيه انواع مندرجه تحت النسب ومن جعل السبع اجناسا عاليه لم يعن بها بانها حل تحت النسب في ذاتها بل باعتبار النسبه لها الا الاضافه فان مفهومها النسبه وسيدعي تكرار النسبه واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبيه موجوده في الاعيان بان الاعيان الغير يكون محققه بلا وجود ولا اعتبار فهذا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الوضع والاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان السماء قد لا يكون موجودا بل تصير فوقا فالفوقيه التي حصلت بعد العدم لا تكون عدميه والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقيه امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير وهو نقض احتجاج الحكماء بالفناء

والمعنى

لانها امر مقاس الى الغير وينقض بالفناء والمعنى الثاني في الاين وسماه المتكلمون كونا وقالوا

والمعنى نقض بالنقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا لزم ان يكون الفناء والمعنى عرضين موجودين في الاعيان واللازم باطل والابلازم وصف الفناء والمعنى عرضا حقيقيا قائما بالثاني والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمه فالحكم على الامس بانه ماض وفان سواء وجد الفرض او لم يوجد فهما اذن من الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير ماضيا وفانيا فالفناء والمعنى اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفناء والمعنى ثبوتيان وليسا نفس اليوم فتحققا عند تحقق ذلك اليوم لانهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عرضا كفوقية السماء ساير كونه عرضا فان كون السماء ربما يعرض بل العقل هو الذي يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما العرض فهو الذي يعرضه العارض وان كان محالا والذي يسمل الوهمي والعقلي وكذا ان يلزم كل واحد منها لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال الثاني في الاين اقول المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان ومفهومه انه هيئة نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبه الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين في مكانين حركه وحدوث الجوهر اول حدوثه لا حركه ولا سكون لخروجه عن حدهما وهذا الحد للحركه والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات الافراد الغير المتحده وقال الحكماء الحركه كمال اول لما هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه وبيان هذا الحد ان الحركه امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركه للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوه ثم يخرج الى الفعل والحركه كذلك والحركه تشارك سائر الكمالات من هذه الجهه وتمتاز الحركه عن باقي الكمالات من حيث ان حقيقة الحركه ليست الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التادي تاديا اليه فيكون حصول

سبيل التدريج وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل

١٥

ذلك الغير المتادى اليه كمالا ثانيا وثانيهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه بقي شيء منه بالقوه فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لا ما اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي شيء منه بالقوه فالحركه حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي من الحركه والثانيه قوة الامر المتادى اليه وكل من الحركه وذلك الامر المتادى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركه كمال اول وذلك الامر المتادى اليه كمال ثان وعند الحركه بالفعل كلا الكمالين بالقوه اما الكمال الثاني فظ واما الكمال الذي هو الحركه فلان الحركه حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوه فتبين ان الحركه كمال اول لما هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوه لان الحركه ليست كمالا اولا لما هو بالقوه من كل جهه فانها ليست كمالا اولا له من حيث هي بالفعل بل كمال لما هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد واحترز به عن الصورة النوعيه لكون الصورة النوعيه كمالا اولا لما هو بالقوه لكن لا يكون كمالا اولا من الجهة التي بها بالقوه فان الصورة النوعيه ليست بكمال اول لما هو بالقوه من هذه الجهه اي من حيث يكون الصورة النوعيه كمالا اولا له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوه او من جهة انه بالفعل قال المص وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفه وهو ان الحركه خروج من القوه الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوه من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوه بالقوه فيكون القوه حاصلا وغير حاصل معا بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوه فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعه وهو المسمى بالكون او على سبيل التدريج وهو الحركه فالحركه هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على سبيل التدريج لا دفعه وهذا المعنى يحاذي ما ذكره وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركه فيلزم الدور وقولنا لا دفعه لا يمكن تعريفه الا بالدفعه المعرفه بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركه فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور ماهية الدفعه

وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونان بهما وفي الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء

والتدريج اولي ولذلك فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء من الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعه وماهية التدريج اوليا ممنوع قال وذلك اه اقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقوله كذا تقع فيه الحركه ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقوله الى نوع آخر منها او من صنف من نوع لتلك المقوله الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقوله كذا تقع فيها الحركه ان المقوله موضوع حقيقي للحركه ولا ان المقوله بتوسطها يحصل الحركه للجوهر على معنى ان الحركه متقومه اولا بالمقوله وبتوسطها يعرض للجوهر ولا ان المقوله جنس للحركه اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التي تقع فيها الحركه اربع كم وكيف واين ووضع والحركه في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصوره فيجوز ان لا تختص بمقدار دون ما عداه واصومه تجوز ان تلبس مقدارا صغيرا وتلبس كبيرا وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبه على الماء بعد تحريكها ان القارورة اذا مصت ووضعت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مص خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره بسبب المص ليشغل المكان ويكاثف برد الماء او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول باطل لامتناع الخلاء فتعين الثاني ومنع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآنيه عند الغليان يعرض ان الانيه اذا ملئت ماء وشد رأسها واغليت فعند الغليان تصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلثة اوجه اما بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى الداخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركه ان كانت الى جهة وجب

١٦

ان يسهل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى الجهات لزم صدور الافعال
المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا معنى فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو
خارج عنها الى داخل وانما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم والذي احدث منه
ما عداه ودخل فيها واكتسبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول انتقاص
وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول
ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليها ووقوع الحركة في الكيف كالاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب
وسخونة الماء فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج والحار بالتدريج صار باردا بالتدريج والحركة في
الكيف تسمى استحالة لا يقال لانم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون متغيرا الى هذا النوع من
الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لو لم تظهر الحرارة منه بطريق
الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شئ
من العناصر بسيط ظاهر بل كل جسم مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا
لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا يظهر فيه فذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب
ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيحصل ساكن امر بين الحرارة و
البرودة لانا نقول اجزم ببطلان القول بالكمون والبروز فحاصل هان الحس يكون مثل ما لا
الماء لو كان فيه اجزاء نارية حاذية الا فيه الشرع لا يخلو اما ان يصل الى كل الاجزاء سطح البشرة حال
كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان نحس
سخونتها كما نحس بها اذا صار الماء حارا ولم نحس كذلك واما الثاني فلان الماء لطيف سهل
قبول الاتصال بعض اجزائه عن البعض لا يمانع من انفصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي
فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة و
لا على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب ورود اجزاء نارية من النار المحاذية له اجيب
بان الجسم مثلا لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكان ...

الظاهر ...

الطاهر فيه مساويه للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقى
نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحرق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك
دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك ويسمى دورية قال قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في
المكان وكل ما كان جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء
له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء لا تفارق امكنتها بل اجزاء المماس لجزء مكان الكل تفارق
جزء مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء
مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان لا يحيط بالجزء و
المكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل
فالكل يفارق مكانه بنفسه لان فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل
جزء قد يكون بصفة المجموع والمجموع لا يكون بصفته لان المجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة
كل واحد من الاجزاء وفي الاين كحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة لان
حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة
ويفسد دفعة فلا يوجد بين وجوده العرف وبين فعله العرف كالمتوسط لان الحقيقة الجوهرية
لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهرية
في وسط الاشتداد والتنقص اولا فان بقي فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط
فيكون هذا استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهرية فيكون الاشتداد قد حصل جوهرا آخر فكذا في كل
عرض في وسط الاشتداد حدث جوهر آخر وبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان
انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك ممتنع في الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه
في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شئ منها في زمان والا لما وجب الحركة
حال الحركة لان الاستواء في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد من ان يكون بين
جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شئ من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه اولا يكون

ولا عبرة بوحدة المتحرك او بتعدده وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه كالصعود والهبوط وما فيه كالاخذ

١٧

والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يستلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا
حال الحركة وهو باطل بالضرورة واما بيان عدم امتناعه في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل
كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شئ منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان
الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يكون باقيا بدون الكيفيات بخلاف
الجواهر فان الذات المتحرك هو الجوهر المتقدم او زمانه وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين
المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء منها او انعدام
كل جزء منها دفعة فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها حركة ولا يقع الحركة في المقولات الخمس الباقية
فانها تابعة لموضوعاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فانها تابعة لموضوعها فان كان
موضوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو وقع على حاله واحدة غير تغير الموضوع لكان
المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة
كان متى يقع فيه الحركة بتبعه واما الجدة فمتنع دفعة فلا يقع فيها حركة واما مقولتا الفعل
والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشئ لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد
باقيا عند التسخن او لا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع
ان يكون الشئ الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن
باقيا عند التسخن فالتسخن اما يوجد عنده وعقيب التبرد فبينهما زمان سكون والا لزم تتالي الآنات
قال ولا بد لها من امور ولا بد لكل جزء من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى
وما فيه الحركة اي المقولة التي يقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له الحركة اي المتحرك
وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اي المحرك وتتشخص الحركة اي يتحقق تشخصها بوحدة موضوعها اي المتحرك
فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين
وبوحدة زمانها فانه لو تعدد زمانها لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من المكان
الاول الى المكان الثاني واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى الثانية

الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد والى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع

لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدما بانقضاء الزمان الاول
وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي يقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص
قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان في تشخص
الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة فيتعدد الحركة
بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة بوحدة الزمان قوله وقد يسكن وهو
في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد في
زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان ويتحرك مع كون الموضوع واحدا والزمان واحدا و
لم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة وهي اي الامور الثلثة اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة
اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة كل
من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين في زمانين وبالعكس اي المنتهى
الى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة
بالشخص فانه لو قدر تحرك الحركة جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص
مع تعدد المحرك واما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين
متى بقيت الاتصالية تكون واحدة بالشخص وتتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود
اي الحركة من المركز الى المحيط تخالف الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تتنوع الحركة
بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد واخذ الابيض الى الفستقية الى
الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قد يتنوع الزمان اما المحرك فلجواز
اشتراك المختلفات في اثر واحد فان الحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع
لحركة آخر والدليل الاشاني يقول لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد اما الموضوع فلجواز اشتراك الموضوعات
في عارض واحد والموضوع موضوع للحركة والحركة عارضة له في زمان مختلف الموضوعات بالنوع
مع اتحاد الحركة بالنوع والدليل الاشاني يقول او عارض اي لجواز اشتراك الموضوعات المختلفة

والهبوط فان مبدأهما ومنتهيهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احديهما صار مبدأ والاخرى منتهى [illegible] انقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة والمتحرك ولا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مستندة من سبب

18

اى الموضوعات المختلفة فى عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة وكون المراك العارض المتوحد فى موضوع واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنس باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والحركة فى الوضع فان الحركات النقلة اى الحركة فى الاين والاستحالة اى الحركة فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم والحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكيف والكم والوضع وهى اجناس مختلفة فصار سائر الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك والزمان لما تبين من ان الحركتين المختلفتين يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو فرض فيه تضاد فى عارض الحركة وتضاد العارض لا يستتبع تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه اى لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان وبعد ما من حيث انهما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احد النقطتين صارت مبدأ الحركة والاخرى صارت منتهى الحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف المسافة نصف الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك فى كله وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد لها اى اقول الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم فالملزوم مثله وتلك القوة لا بد ان يكون موجودة فى المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة فى المتحرك مستندة من سبب خارجى لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اى وان لم تكن تلك القوة مستندة من سبب خارجى فان كان لها شعور بما يصدر عنها يجب تلك

الحركة ارادية والا اى وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية ولكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سرعة وبطء وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية يشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة وان عرض لها كيفية يضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وسمى تلك الكيفية بطوءا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هى التى يقطع المسافة المساوية فى الزمان الاقصر او مسافة اطول فى الزمان المساوى او الاقصر والبطيئة بالعكس اى هى التى يقطع المسافة المساوية فى الزمان الاطول او المسافة الاقصر فى الزمان المساوى او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء وذلك لان السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شئ من الفصول يقابل لهما فلا شئ من السرعة والبطء بفصل واذا لم يكن شئ منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطء موجبا لاختلاف الماهية والبطء ليس بتخلل السكنات لانه لو كان البطء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف الى حركاته الواقعة فيه كنسبة فضل الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع فى ذلك الوقت ربما من ربع معدل ولا شك انه ازيد من الف مرة من قطع الفرس فى ذلك الوقت بالفرض فيكون سكنات الفرس فى ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فيستوى ان لا نحس بحركاته [illegible] السكنات والواقع خلافه وايضا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقى وقع للخشبة ظل فى جانب الغربى ثم لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل فى الانتقاص مساوية فى السرعة لحركة الشمس فى الارتفاع وهو مح والا لكان [illegible] فى المقدار او يكون حركة الشمس خالصة عن تخلل السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا مح لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولا ينقص منه شئ لكان [illegible] الجزء الثانى والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينقص من الظل شئ او يكون حركة الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المط بل الموجب للبطء فى الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفى الحركة القسرية

الحركة

وفى الارادية ممانعتهما والمشهور انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون [illegible] موصلا له الى ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول فى آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون

19

ممانعة الطبيعة وفى الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا فى القسرية ممانعتهما

قال والمشهور انه اقول المشهور انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة فوصوله الى ذلك الحد آنى اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد فى الزمان والزمان قابل للقسمة فبعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثانى فالوصول فى الثانى من الزمان فزمان الوصول هو الثانى لا المجموع واذا كان الوصول فى آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا فى آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر وهو علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مغايرا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول الى حد واللاوصول اليه وذلك لان الميل الآخر يحدث فى آن اللاوصول فيكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين لجسم واحد فى آن واحد ولاستلزم اجتماع الوصول واللاوصول فى آن واحد وح لا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثانى باطل والا لزم تتالى الآنات ويلزم الجزء الذى لا يتجزى وهو مح فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور فى ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد والا لتحرك عنه فوجب زمان سكونه بين الحركتين وهو ممنوع لامتناع اجتماع الميلين ومنع امتناع تتالى الآنات قال الباب الثالث اقول لما فرغ من البحث الثانى فى الاين شرع فى البحث الثالث فى الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اى الامر النسبى العارض وهو المضاف الحقيقى وعلى معروض الاضافة وحدها وليس عرضا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذى يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهورى مثال الاول

الابوة والثانى الذات التى عرض لها الابوة والثالث الاب الذى هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقى ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير سواء كان الغير ايضا معقولة بالقياس الى ما يعقل الشئ الاول سواء كانت النسبتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التى هى عارض الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى ما يعقل شئ آخر لكن ذلك الشئ الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التى لا توجد الطرفان فيها من حيث هى نسبة عرض الاضافة والنسبة التى توجد الطرفان فيها من حيث هى هى الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ اى لزوم الوجود بالفعل او القوة اى اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اى الحكم باضافة كل واحد منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب اب الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد واما اذا لم يراع ذلك اى لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يصدق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث هو انسان فيقال الاب ابو الانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان ابن الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور فى المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة فى طرف كانت فى الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة فى ذات حصلت البنوة فى ذات [illegible] لو تحصل موضوع احد الاضافتين لم يلزم تحصل موضوع الآخر مثل ان يحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما هو متوافق الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل المماثل والمساوى والاخوة ومنها ما يختلف فى الطرفين بان يكون كل واحد منهما على صفة تخالف صفة الآخر اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زائدا وناقصا وانقسام اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية اى غير

وضعفنا او غير محدود لكونه زايدا وناقصا و الانصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق

كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الصفة المدركة وفي المعشوق الصفة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بصفة وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما مضافان من غير اعتبار صفة في واحد منهما وقد تعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما للجواهر فكالاب واما فللكم كالاعظم والاكبر والاصغر واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وانكسارا والاضافات في تخصصها وتنوعها وتجنسها تابعة لموضوعاتها فان كانت الموضوعات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اصنافا كانت الاضافة العارضة كذلك قال الشارح اقول لما كان التقدم من انواع الاضافة فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه ومن هنا الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية كتقدم وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وسمي المتقدم بالمكان والرتبة اما حسي كتقدم الامام على المأموم او عقلي كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الطرف الاول وبالعكس اذا ابتدى من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحكماء استوفوا في ذلك وقد اثبت بعضهم قسما آخر وسماه تقدما بالتقدم وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا

انواع التقدم

الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في الطبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر وهذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان المتقدم بالزمان لا يعني ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غير ما للمتقدم بالزمان يعني ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زايد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدى من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدى من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة بحث فاقتصر المصنف على المباحث التي ذكرناها وضم الكلام في الاعراض والله اعلم قال الباب الثالث اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجواهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى في القسمة ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات قال الفصل الاول في مباحث الاجسام وفيه بحث الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزاء الثالث في احكامه الرابع في حدوثها اقول فيه مسائل الاولى البحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يحتاج الى النظر لانا لان الجسم فانه

بان الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر وان كان جوهرا دخل الجنس فيه وتسلسل على فصل

محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من سواد الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وكسب فليس فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا شرطه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس اصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح واعراض لما احساس ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا فاذا كان حكم العقل به موقوفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فالمشهور عند جمهور المتقدمين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق المتقاطعة على زوايا قائمة وهذا تعريف لكل جسم لا حد فانه سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم اي خط لا شك ان الزاوية القائمة هي احدى الزاويتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي لا يميل عنه الى احد الجانبين بل يكون هكذا ⊥ فان مال الخط الى احد الجانبين فالزاوية التي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة لان الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا وقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة بل يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة واكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة ✳ واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا + فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تخص الجسم وليس العبد المذكور اي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض خرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد

آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لم يكن جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق

الثلاثة خاصة للجسم لانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف يعم السطح والجسم التعليمي والعدد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه احيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلاثة يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليتناول ما يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل واما ما لا يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا تاما للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا ان الغرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم حصول الجنس فيه ويتسلسل فصلا آخر ويلزم التسلسل ويتوجه لانه تسلسل في الامور الموجودة المرتبة الى غير النهاية قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوع جوهرا آخر لان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل وهو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل والله اعلم وجواب الدليل الذي ذكره على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية وهي قوله ان الجوهر جنس للجواهر المذكورة ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لما ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع وعرضا عاما للفصل قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف الشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام الشاملة كونه ذا حجم







٢٧

الصورة بصورة ان وضع مخصوص لانه اذا الحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع لزم وجود
الجسم بلا وضع وهو مح بديهة العقل وان حصلت لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد
في مواضع متعددة وهو ايضا مح بديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضا
بديهة العقل فتعين ان الصورة وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى
بها من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فترجيح احدهما من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس
اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل لحوقها
الصورة وهو مح لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصل مع الصورة
فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا
مح لان الهيولى متساوي نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اولى بكون
متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وكذا الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص
ليس اولى بها من غيره فحصوله لها تخصيص بلا مرجح وهو مح وثانيهما ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يستجمع قوة وفعلا فيكون
للهيولى ما تستعد به الصورة وما يقتضي من الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع الثالث
وكيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا تنفك عن الاخرى بل كل منهما
افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها وتحققها الى الصورة لا من حيث
انها الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم يكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحققها الى الصورة
لكانت الهيولى موجودة متحققة بدون الصورة وهو مح كما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها
من حيث انها الصورة احتياج المعلول الى العلة الحاملة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة لان
تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي والتشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة
لها فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الرابع اثبات الصورة النوعية
المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الحيات

تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها والمادة ايضا لا تخلو عن الصورة اخرى نوعية ولما اختلفت الاجسام في الحيات

والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية
والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم للفلكيات
واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام في الحيات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة
ان هذه الحيات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذاتها فهي اما محتاج لعلل تقتضيها ولا
يمكن ان تقتضيها الصورة الجسمية المشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان
القابل للشيء لا يكون فاعلا له فعللها اذن امور مختلفة غير الهيولى والصورة
ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على
السواء ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاختصاصها بما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول
الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير
ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام
في هذه الجهات وهو باطل المعلول عند عدم العلة واعلم ان ما ذكرنا من الكلمات في اثبات الهيولى
والصورة الجسمية والنوعية ولتباع انفكاك احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق
ان على المختار يتوقف على تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى
وجاز اختلاف الاجسام في الحيات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة
النوعية ومع القول بالفاعل المختار فلمعترض ان يعترض على كل من المطالب على
الوجه الاول بان الوجهين الذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى
يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى بان يقول الموجب للتناهي والتشكل
هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستحالت الصورة الجسمية بالانفعال
واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان اللازم فانه لو كان انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى ممتنعا لما كان
كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يستلزم كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف



الثالث في انقسامه قال الحكماء الاجسام اما بسائط واما مركبات والبسائط يكون كرية لان الطبيعة الواحدة

لا تقتضي هيآت مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر واما فلكيات الافلاك وكواكب ... الافلاك الثابتة بالارصاد تسعة

المتحرك الى الجهة فالجهة لا بد فيكون كرية الثالث ان الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب يتحرك بالحركة اليومية

وبحركات اخر متفاوتة فلابد لجسم محيط بها يحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع

وعرسما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال

٣٠

المحدد محدد ايضا واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس
في طباعه ميل مستقيم والا لكان له جهة اخرى فلا يكون المحدد محددا هذا خلف الثالث الارصاد شاهدة على ان
الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وهكذا تتم معاودة فلا بد
من جسم محيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام
واما الثمانية الباقية فتدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع حركتها بالذات لا سيما الاثر على
الافلاك فمنها الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين
ومنطقة غير منطقة الفلك الاعظم وقطبيه ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري
ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على ما هي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ومن السبعة تسمى ممثلات
لفلك البروج لمن هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فلكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب
السبعة السيارة غير الشمس مشتمل على فلك التدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز يماس محدبه
سطحيه على نقطتين تسمى ابعد بعديه عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز
عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل يماس محدبه محدبه ومقعره مقعره على نقطتين تسمى ابعد
عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكفي فيها احد الفلكين اي خارج
المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطلميوس رأى اثبات الخارج لها اولى و
قد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان خارجا المركز يسمى الممثل
على احدهما اسم سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الآخر واشتمال
الممثل على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير فاثبتوا فلكا اخر مشتملا على فلكه الخارج
المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل ومثل القمر محيط بالمائل ويسمى ممثلا فالفلك الجوزهر
فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز
عن مركز الارض وهذه افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعظم بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك
ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك

ومقعره مثل محدبه فيستحيل عليه ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محدب المحاط والا لزم التداخل

الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما
الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر من السيارات تحت بعض وتحت
الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف وسبعة وعشرون كوكبا كلها في
الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة قال المص وللقائل ان يقول
ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق منفصل من ممثل فلكه ثخن حلقة يكون
قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب يتحرك بنفسه متحرك الكوكب او يتحرك النطاق باعتماد كوكب على ذلك
النطاق ويرجح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل
الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال وفيه ان اقول وفيه على وجود الافلاك التسعة الاولى
ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما ورائها
لان شأن الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب قد يرى
فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ما ورائها وان
سلم فلا يمشي في الفلك الثامن والتاسع فان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا يستدل على
كونه شفافا والتاسع ان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب يستدل به على كون الثامن شفافا
وايضا ان عنى كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما ورائها ملونة وكونها مرئية
لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس قوله ان يقول
ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك
باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة
اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى الحر والبرد
على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان
الحرارة ذات انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طباع الافلاك
اقتضى نوعا من انواعها لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة والبرودة

بلا مرجح ومما مخصوصان بالعناصر واما الكواكب فهي بسيطة مركوزة في الافلاك الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس

٣١

منها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تأثير
بالحرارة والبرودة فيما يجاورها قال والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا
موصوفة بما ينتهي اليها والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فيكون قابلا للحركة المستقيمة وليس
كذلك لما سنبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت
قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل
والالتصاق وعسرهما فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة قبول التشكل والالتصاق و
عسرها لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها يستلزم قبول الخرق والالتئام والانفصال المستلزم للحركة
المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل ولا التكاثف ولا النمو ولا الذبول
لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه في الطبيعة
النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير محدبه بالزيادة والنقصان امتنع تغير
محدب المحاط بالزيادة والنقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل
محدبه في تمام الماهية قال المص اقول هذا الاستدلال فاسد لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع
الاجسام لا لذاته بل لعدم الخلاء الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المعقولية في الامتناع
لان الشرط الذي هو الخلاء متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم
التداخل او الخلاء وهما محالان لان الشكل مستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف
فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليس قابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة
قال الثاني اقول النوع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة
لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا يقتضي امورا مختلفة فيقتضي
لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا من
طبائع الاجزاء المفروضة فانتقالها عنها جائز وذلك الانتقال لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل
محال فيجوز ان يكون في طباعها ميل والملازم ليكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها

ويشهد له تفاوت نوره بحسب بعده عن الشمس وقربه كما يقال فلعله كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الآخر

الميل المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان لان المبدأ الميل
الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المعدوم مجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل
ووجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق عن ذلك
الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا
ومثل مستقيم او ومثل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل
وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحرك
بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل
مع جواز وضع آخر وحيز آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة
واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة
قال المص وهذان الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة مخصوصان بالعناصر لان
الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة وللقائل ان يقول العناصر فيها
مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط يقتضي
مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة
فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير قال الكواكب اقول واما الكواكب فهي اجسام
بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس و
يشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها
ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه تساوي حركة فلك القمر فيكون عند الاجتماع وجهه المضيء
بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحرك هو على مركزه ايضا حركة تساوي حركة
الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر
عنا فعلى كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء بحسب حركة الفلك نصف دور قبيل ايضا حركة
فلك القمر نصف دور وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى بدرا واذا



سوى الاوضاع والعناصر بموادها وصورها النوعية بجنسها قال من قبله الكل قديم بذواتها

٣٣ بعد تنحية من الانا يتجدد قوى فينقطع مع كون الانا بحالة الاول واما تساقطها فيكون حدوثه كل من اشخاص ما كان قبلها واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان طول حاجز حدوثين قبلهما التباعد عما من الانا وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الانا فساد الهواء المحيط بالانا لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء كذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء جاريا صافيا والشاهد بكذبه فلم يصر الهواء ماء بل الحاصل الذي الى مركب للماء ... قال احسن ان دوام الانا للصلابة يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند الكثف بها يشتد تكيفه بها ... الى الاصابة المشتملة على الانا اكان اسخن من هذه المابعات فالانا المذكور ... الهواء المحيط به والماء سرعة تكيفه بالكيفية الغريبة ... الهواء ما دام على سطح الانا ... الهواء بالسطح عاد الى فساده وكما علاب ... فان الماء ... بحيث تتلطف بالكلية وكما انقلاب النار هواء كالشعلة ... فان الى المنفصل عن الشعل ... وكما انقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه ... على الكرة ... منها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكرة نارا ... ولما تبين الانقلاب ... الانقلابات ... على ان الهيولي مشتركة بين جميع العناصر قال واما المركب اقول واما المركبات فانها تحصل من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة ... وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة ... المركبات من المعادن والنبات والحيوان ... وسمي ... صورة لانفس لها ... حيوانا ... كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع ... كالانسانية

بوسطاوم

نفرت كيفيته ...

وسواول

محدثة بصفاتها وصورها واختلفوا في تلك الذات فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارى تعالى اليها

وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثاني ... بعد الكمال الاول ... كالات ... الافعال ... من الحيوان ما يصدر من النبات ... من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاث جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك ... كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لما كانت لا يتشابه ... الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذه الاختلافات بسبب الهيولي ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ... الفارق ... الذات ... المادة ... الصور ... العناصر ... المركبات والاختلافات ... الاختلاف الذي يكون ... على اربعة ... في المركب ... التركيب من الامزجة فان المركب يختلف باختلاف ... العناصر والامزجة تختلف باختلاف ... ولما كان امكان اقسام العناصر ... كان امكان المركب ... فكان امكان الامزجة ... وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة ... المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها ... البسائط بعضها في بعض ... مواد ... كيفية ... كل منها ... العناصر ... ونفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل منهما ... لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى ... عنه ... غالبا ... مغلوبا ... لابد وان يكون ... حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي ... والفاعل ... ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية ...

لا ادم

نظر الهيبة ... الكثيف والنار ... اللطيف ...

عليها وتعلقت بها وصارت تعلقها سببا لحدوث اجسام العالم وقبل كان وحدات فصارت ذات اوضاع وتكونت

فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او الشئ في حالة واحدة غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا الاان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا و لكن ان الفاعل هو الكيفية و المنفعل المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين اي ربما يدل البارد اذا امتزجا من غير حصول صورة من فيهما ولا يلزم محذور وقوله المتشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط قال الفصل الرابع في حدوث الاجسام اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب القسمة اربعة لانها اما ان يكون محدثة الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فهو قول المسلمين والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام باسرها محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني وهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجريهما من الامور الغير اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بالعدم لا الى اول والعناصر قديمة بموادها وبحسب جسميتها وصورها النوعية قديمة بنوعها وصورة النوعية قديمة بجنسها لان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى نهاية او لا ابدا واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك الذات جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وقد يكون النار من صفو الماء والسماء يكون من دخان النار وقال ان ثالس تلقاه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله خلق جوهرا

الفاسد ثم انحلت فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل لنا وجوه الاول انه لو كان اجساما

حائر

فنظر الله اليه نظر الهيبة فذابت اجزاوه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق السموات ثم ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصورة ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال ثم قال ومن الصور العامة ان صور المعدومات في ذات المبدا الاول لا بل من في مبدعه وهو تعالى هو حد اي يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء قال ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكونت الهواء ومن صفو الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال اي حاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق اي حاصل فيها اليه ثم قال والذي كان ثاليس الملطي انما تلقى هذه من المشكاة النبوية يعني بالنقل عن التورية وقال آخرون كان الاصل ايضا جسما ثم اختلفوا فزعم انكسيمايس انه الهواء فيكون من لطافة النار ومن كثافة الارض والماء وزعم ابن ملطس انه النار ويكون الكواكب والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار ويكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار متشابهة اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء ساكنة متحركة فيها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة صارت جسما وهذا القائل بني على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على

ولا يزول ابدا فالاجسام لو كانت في الازل لم يتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله قيل لو امتنع وجوده ازلا

ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات بين العناصر ومنها هذه المركبات وزعم الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الوجه الثاني ما الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم ثم فمنهم القدماء الاولي اي ربانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا الباري تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض عنه كفيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وعشقها وطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شان الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوان على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في غاية البهجة والسعادة الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهي لا بد وان يكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمع نقطتان حصل الخط واذا اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدا الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل قال لنا وجوه

ماخرج

لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته

اقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها الاول منها الاول هو النقل ووجه الامام في بعض تصانيفه وهو ان الاجسام لا بد ان كانت في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل لكانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان يكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فنائه عنه وحصول امر بعد فنائه عنه يقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ماهيته يقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي من لوازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الازل والحركة منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون ساكنة في الازل بالضرورة فظهر وامابيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم يتحرك ابدا واللازم ظاهر البطلان لانا نشاهد الحركة في اجسام الفلكيات والعنصريات ولا يتصل الا مذهب الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تعميم تماثل الاجسام اما الملازمة فلان السكون في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع الحركة فلا يتحرك ابدا وان لم يكن لذاته يكون لغيره فذلك الغير اما ان يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله والا اي وان لم يكن ذلك الغير موجبا كان مختارا بالضرورة ولا جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فيثبت ان سكون الاجسام في الازل اذا لم يكن لذاتها لكان لموجب ولا بد وان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم الدور او التسلسل وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب وح يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب او ما هو منتهي الى الواجب فلا يزال السكون ابدا فالاجسام لو كانت

بوجوه فانتقض ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس امراً وجودياً الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة

في الازل لم يتحرك ابدا واللازم بط فالملزوم مثله ولانه ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وكون ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لا لغير ذاته كالحادث اليومي فانه يمتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو حصول الجسم في مكان بعد ما كان في مكان اخر وهو الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المحدد للجهات وان سلم وجوده فلا نم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي هو ذكره هو المحدد والمكان بهذا المعنى وان سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماس لما دونه فلا يخ اما يبقى الوضع والمماسة المقابل له او لم يبقيا فان بقى الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله في مكان قيل لا نم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ساق حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول قال المص لان الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر مضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال وتقابل ان يقول ان يبين ان ماهية الازل هي سبق كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسر بعضهم باستمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد

ومتعدده فلها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته وهو

من الحركات لا يكون ازليا على اي تفسير فسر الازل اما نوع الحركة فلم يكون منافيا للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر منقضي ومن امر حصل قلنا لا نم ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع عدم الامر الذي يمضي والامر الذي حصل فلو كانت الحركة بحسب النوع مركبة من امر منقضي ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع عدم الامر المنقضي ومع عدم الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالحركة من امر يمضي ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فان انواعها لا ينافي الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه لذاته امتنع الحركة وان كان لغيره فلا بد ان يكون موجبه واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فيتناول حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون يتوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازلي لا يعدم فان القدرة على الايجاد في حين تقدم ينقطع بوجود ذلك الحين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد بايجاده تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فعدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكرتم من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا للموجد في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا قال الثاني اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين الاول ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد مع جسم آخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلل او لغير ذاتها فيكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون

لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو محال الثاني ان كل حادث

موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما صدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته وهو ح اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما صدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المط وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وعلم في الوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه مح فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما اثر مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما بالاتفاق لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون الحركة شرطا لصدور الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده المستصحبة المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود شيء من الحوادث ان توقف على وجود الحركة على وجود حركة لغوي وسلم وقال على التسلسل انه لا نم اجتماع الحركات الى النهاية لها المدرسة وطبعا في الوجود وان توقف وجود من الحوادث على حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة يستجمع لوجود شيء من الحوادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضي تلاصق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود مقابل بعضها وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا توجد مع المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف تعاقبها على معد فينتقل معد قال الثالث الاجسام اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث وهي تشتمل على اربع دعاوي وهي اثبات الحوادث والمنافاة الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عنها بيان

فله مادة قديمة دفعا للتسلسل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم والا

ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس تشتمل على دعوتين من الدعاوي الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه تشتمل على الاخيرتين قال المص والاول من اي الصغرى منه فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني ضروري اي الكبرى مبرهن في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني قال احتج المخالف بوجوه اقول احتج المخالف اي القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخ اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخ اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا والثاني مح والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما مح فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخ اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في الاثار حاصلا في الازل او لا فان كان الثاني فيتوقف على حادث ويستقل الكلام اليه فنقول لا يخ اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل المحالان واما اذا كان الاول صار ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث ولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول سيعود الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول وهو مح وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول الاثر او لا فان كان الاول يلزم من قدمه قدم الاثر فيلزم قدم الاجسام مع وهو المدعى وان لم يجب فيمكن وجوده مع عدم تلك الاثار فجاز الفرض وقوعه مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها في ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر فاما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو كان حاصلا قبل ذلك هذا خلف لا بد منه في المؤثرية كان حاصلا في الازل والمقدر خلافه هف وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت المعين بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام لو كانت

فى خلاله او بلده خلافا للمهندسين لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا امال الى المسامة

٣٨

حادثة لكان لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعى محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا اجنبيا لما بل مختصا بها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة لكان لكل حادث له مادة فكانت مادة المادة اولى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى بحدوثه فى ذلك الوقت فان قيل تعلق الارادة به بالذات لم تعلق الارادة الوقت يفتقر الى مرجح اخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده فى غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده فى غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده فى ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا م انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا لذاته واما اذا كان واجبا بالاختيار فلا واما قوله كيف يختص الاحداث بالوقت المعين دون سائر الاوقات وهذا يستدعى كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التى تطلب فيها المرجح معدومة ولا تمايز بينها الا فى الوهم وانما يتحقق وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن ابتداء وقوع الحادث قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثانى والثالث بانا قد بينا ساير وجوههم لبطلانه ولا ابرهنة ويدسس الانسان الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام مفرع على حدوثها فاما بعد حدوثها اختلف فيه الفلاسفة والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية او لو قدر مس الاجسام بعد حدوثها فعدمها بعد وجودها ان يكون باعدام فاعل معدم او طريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده مح وقد سبق الكلام فيه سوءا وجوابا والكيس باعادة وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان

الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضى عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو الامر الثانى لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق فى العقل بين ان يقال لم يفعل الله شيئا وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد الضدين مع انهما للآخر فيكون كل واحد من الضدين يحصل بعدم ضده فيكون للعدم ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين آح ان حدوث الضد موقوف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو مح وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالآخر اولى من العكس فاما ان ينتفى كل واحد منهما بالآخر وهو مح لان المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا يحصل الوجودان معا فيكونان موجودين ومعدومين معا وهو مح او لا ينتفى واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو مح واجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الله قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضى ان لا يعدم الشئ اصلا لانه يقال اذا عدم الشئ فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد شئ لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود ولا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد الضدين يخالف الآخر وهو مح وان كان وجوديا كان ذلك حدوثا بوجود كيف لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد القسم فلم لا يجوز ان يعدم بطريان الضد قوله فى الوجه الاول حدوث الضد يتوقف على عدم الباقى قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقى معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله فى الوجه الثانى التضاد مشترك من الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كان لا موقف عليه كون الحادث

٣٩

اقوى للتوجه سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى زمانين والجوهر ممتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر كما فى المتضايفين ومعلولى علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام فى المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث ويمتنع الفناء واليه اشار الجاحظ وقالت الاشعرية وابو على الجبائى يجوز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يعنى من جهة ان الله سبحانه وتعالى لا يخلق الاعراض التى يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضى ابو بكر فقال فى بعض المواضع ان تلك الاعراض هى الاكوان وقال فى بعض المواضع ان الفاعل المختار يعنى العالم بلا واسطة وبعلة فالجوهر كما قال فى موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اى نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبى وقال ابو على وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو على يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفى لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام فى الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل الله شيئا وبين ان يقال فعل العدم ليس بشئ وذلك ان الفرق بينهما حاصل فى بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وبما ان الحدوث يكون بانتسابها الى وجودين او بانتساب احدهما دون الآخر قوله وجواب الوجه الثانى من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء يجوز ان يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لمه ليس بجواب بل الجواب بابتنائه على كون الحادث اقوى يرجح الموجب على المنفى واما بطلان الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط للكون الاعراض فدعوى مجردة

جسما آخر لا الى نهاية ومنع بان التعيين وهم محض ليس يثبت الفصل الثانى فى المفارقات وفيه

فان قيل الغاية ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذى هو المحل شرطا فى ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وتقدم بيان جواز الاشتراط به زوال ذلك الامر يقتضى انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا فى الاعدام بان الاعراض لا تبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس بمتقدم مع سواء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فقط لان الدور يكون لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه منه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى العرض لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم فيه الدور وجواب الامام بجواز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بجيد لانا قد بينا ان العرض محتاج فى وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى الآخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الآخر والى ما يتعلق بالاولين معقول وان لم يكن مصاحبا لعلة ويكون امتناع الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان الاضافة كل واحد منهما محتاجة فى الوجود الذات الاخر لا الى الاضافة ومعلولى علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس بينهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور قال المسئلة الخامسة فى تناهى الاجسام اقول المتكلمون قالوا تناهى الاجسام الابعاد الموجودة فى الخارج متناهية سواء فرضت فى خلاء او فى ملاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة يكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذى فرض غير متناه منقطعا لان النقطة التى فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذى فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التى فرض انها اول نقطة المسامتة شئ من الخط فيكون اول المسامتة ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة التى ندعى انها اولها اذا اول نقطة المسامتة لا تكون اول نقطة المسامتة هف فينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذى فرضناه



واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا جسماني آخر لانه ان احاط بها لسنع وجودها المقارن لعدم المركب م وجود عل

يجب ان يكون مستقدما بالوجود والواجب على وجود المحاط و وجوبه و وجود المحاط وعدم الخلا في باطن المحيط متساويان فان عدم الخلا وداخل المحيط امر متقارن اعتبارا واعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلا الذي هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان هو المحاط المعلول امكان وجود لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحيط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلا وداخل المحيط متقارن اعتبارا واعتبار وجود الملا المحاط لكن قد بينا ان الملا المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلا ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلا ممكنا لذاته وهو محال لما بينا ان الخلا ممتنع لذاته وان كان الجسم الآخر الذي هو موجد قريب للافلاك احاط الافلاك لزم ان يكون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وهو مخالف الوهم لانه يجب ان الاشرف والاقوى والاعظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالآخر او لا وذلك لان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم ينفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك قال ان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذن الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة للجسم

الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف ولان الجسم

ان يكون علة لجزئه اي المادة والصورة اذ لا فلو كان الجسم علة للجسم لزم ان يكون اولا علة لجزئه اي الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الايجاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم ولا يكون الموجد الموجب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض الحالة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا يكون موجدا للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلي مجرد مستغن عن المادة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى ولا يكون الا واحدا بسيطا لانه واحد من جميع الجهات فالصادر عنه لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد جسما لان الصادر الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره لما مر كما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما علة للاخرى او واسطة مطلقة للاخرى واللازم باطل والا لزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك لان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتشخص الصورة مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على نفس الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على الهيولى فلا يصدر الهيولى عن الصورة والا لزم ان يتقدم تشخص الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في التأثير لان الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز ان يكون سابقا في التأثير على الجسم اذ النفس مشروط في التأثير بما فرض لاحقا اعني الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول اما ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل واذا بطل ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان يكون هو العقل وهما ضعيفان اما الاول فلا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع اعني وجود



البياض الثالث لو كان العاقل جسما او حالا فيه لزم تعقله دائما وان لم يكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين

٤٤

اقول مسلم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه. فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليس لها وجود في الخارج بل يعرضها العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء مساوية للعلم فلا يساوي الجوهر وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم مركبا من جزئيات غير متناهية بالفعل جزو ان حصر الكليات عند حصول اجزائها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا يتحقق بدون الآحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الثاني اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس ان النفس العاقلة تدرك السواد والبياض معا من العلم بتضاد السواد والبياض لا بد وان يكون معه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعلم بتضادهما لا بد وان يحصل فيه ما يشبههما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين وهو باطل بان صورة السواد والبياض العقليتين لا تتضادان فان التضاد بين عين السواد وعين البياض والصور العقلية لا تساوي ما له الصورة في اللوازم بل يخالفه في كثير من اللوازم وقد يعرض ايضا هذا الوجه بتصور مثل السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم او الجسماني وان كان بتوسط الجسم او الجسماني قال الثالث اقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما او مثل القلب او الدماغ او عرضا او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل القلب او الدماغ او عرضيا لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما واللازم باطل لان تعقل

العاقل لذلك العضو منقطع اي في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو اما ان يكون بمقارنة صورته له او لا اما ان يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله له او لا فان كانت كافية يلزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض انها كافية في تعقله وان لم يكن كافية في تعقله لامتنع تعقله له دائما اذ لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله لكان تعقله بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة له محال لانه لو حصل صورة اخرى في العاقل مماثلة لصورة العضو لكانت تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارنة العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال المص وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان صورة المعقول عرض غير محسوس حالة في محل غير محسوس وصورة العضو الموجود في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس ولا يماثل العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في الشيء العاقل له ان في العضو والصورة الحالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ما هية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل وان لحقه الخارجية عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لما هية ذلك الشيء بل عينها انما التغاير باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الخارجية وتجرد الصورة لها بحسب اللواحق الخارجية عنها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضا وان الصورة الحالة في العاقل يجب ان يكون حالة في محلها واذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم

وايضا اعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا احدث ما يشبهها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عن لواحقها

٤٥

فلو لم تحل الصورة التي له في الجسم العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا تكون جسمانية هذا خلف قال الرابع اقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة يقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها والشيء من القوى الجسمانية كذلك اي القوى الجسمانية لا يقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكره في باب الكلام ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا لا نم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل فضلا عن ان يقال تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائز على الجسمانيات كما في الحركة الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن لا نسلم ان معنى قولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال أخر بعد ذلك وان عنيتم ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو مم فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس اقول الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم اختص بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فان الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية ان حلت في جسم اختصت بما يخص الجسم المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما يختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا احدث ما يشبهها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عن العوارض الخارجية لا يمنع

احلام

في كليتها شيء مما عرض لها بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبعة على الاشخاص اذا احدث مجردة. لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك اللازم بل يتناول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فتكون جزئية لان الحال في الجزئي جزئي فما كان عارضا للكل بسبب المحل لا يقدح كليته فلا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النقل اقول لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وتوفي من ذوق الطيار اذا ادرك جنازة حول النبي يريد ان يصلي عليه ولا شك ان هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مغايرة البدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تتبدل فاذا سارية في البدن فهو حي واذا فارقته فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس نفسان احدهما في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة لكونها مبدأ العلوم والحكم وثانيتها في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وثالثها في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها النفس الشهوانية لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربع الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي شكل البدن وتخطيطه وبالبنية وقيل هي الجسم قال السادس في حدوث النفس اقول المنحي السادس في حدوث النفس المليون لما ادعوا ان ما سوى الله الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث ادعوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله الا ان قوما من المليين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله ثم انشأناه خلقا آخر فانه لما بين اطوار خلق الانسان

وانما النقل من وجوه الاول قوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولانك

الملیون لما بینوا ان ما سوی الواحد الواجب لذاته لهی محدث اتفقوا علی حدوثها الا ان قوما ...

حیث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر
اراد بقوله خلقا آخر خلق الروح ولفظ ثم مفیدا التراخی فدل الآیة علی انشاء الروح وخلقه بعد
تکون البدن وتخالف ارسطاطالیس من کان قبله من الحکماء مثل افلاطون فان افلاطون
ومن قبله قالوا بقدم النفس وقال ارسطاطالیس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن
واحتج ارسطو ان النفس الناطقة الانسانیة متحدة بالنوع لانها لو لم تکن متحدة بالنوع لکانت
مرکبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانیة مشارکة فی
کونها نفسا بشریة فلو اختلفت بالماهیة لکان ما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز فکانت مرکبة واما
بطلان اللازم فلان النفس لو کانت مرکبة لکانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة وثبت
ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لکانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة
وما دون النفس البدن فیمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس اذا کانت قبل البدن
کانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقیت واحدة لزم ان یعلم کل واحد ما علم الآخر
وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن کانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة
والمجرد لا ینقسم لان قبول القسمة من خصائص المادة وقیل علی هذا الدلیل بان المدلول من
کون النفس نفسا بشریة کونها مدبرة للبدن البشری وکونها مدبرة من عوارضها ولا یلزم من اشتراک
النفوس فی هذا العرض الترکیب فیما بینها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهیة مع اشتراکها فی العوارض
ولئن سلم انه یلزم ان یکون النفس مرکبة فلا نسلم ان کل مرکب جسم فان من یحکم ان کل مرکب جسم ومعناه
کلیة والموجبة الکلیة لا تنعکس کنفسها وکیف یکون کل مرکب جسما والمجردات باسرها مشارکة فی
الجوهر والجوهر جنس لها ومخالفة بالنوع فیکون عن بعضها عن البعض بفصل فیکون المجردات
مرکبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم ان النفوس الناطقة الانسانیة متحدة بالنوع فلم لا یجوز
ان یتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر کانت متعلقة بها فانتقلت منها الی هذه

حدوثها قبل حدوث البدن لما روی فی الاخبار ان الله تعالی خلق الارواح قبل الاجسام بالفی عام ...

علی سبیل التناسخ قوله وعدیکم الوثقی اشارة الی جواب دخل مقدر للدلیل انه لا یجوز ان تتعدد
النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعددت النفوس قبل هذه الابدان لزم التناسخ وهو باطل تقریر
الجواب ان عدیکم الوثقی فی بطلان التناسخ مبنی علی حدوث النفس وذلک لان عمدتکم فی بطلان
التناسخ ان البدن اذا استکمل فاض علیه من المبدأ نفس لعموم الفیض ووجود الشرط فان کمال
البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ واذا فاض من المبدأ نفس عند استکمال البدن فلا تتصل
نفس اخری علی سبیل التناسخ والا لزم ان یکون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان کل واحد یجد
ذاته واحدا لا اثنین فیمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبنی علی حدوث النفس فاثبات
حدوث النفس بابطال التناسخ دور ولقائل ان یقول انه اذا کان النفوس متحدة بالنوع امتنع
تعددها وتکثرها قبل البدن وذلک لانها اذا کانت کثیرة لا یکون متحدة بالنوع لانها لو کانت
متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة کالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهی متساویة
فی ذواتها من غیر اولویة وترجح فی البعض دون البعض لکن لا یمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا یکون
متحدة بالنوع فثبت انه لو کانت النفوس قبل الابدان متکثرة لا یکون متحدة بالنوع واللازم
باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله قال السادس فی کیفیة تعلق النفس بالبدن
اقول المبحث السادس فی کیفیة تعلق النفس بالبدن وکیفیة تدبیرها وتصرفها فیه قالت
الحکماء النفس غیر حالة فی البدن ولا متحدة به لانها جوهر مجرد فلا یکون تعلقها بالبدن تعلق
الحلول کتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع کتعلق السواد بالجسم ولا تعلق المجاورة کتعلق
الانسان بداره وثوبه الذی هو واقعه بانه وعاریة لکنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
عشقا لا یمکن الانفکاک عنه بسبب معارفه معهودة ما دامت مصاحبة ممکنة وسبب تعلق النفس
بالبدن توقف کمالاتها ولذاتها الحسیة والعقلیة علیه فان النفس فی مبدأ الفطرة
عاریة عن العلوم قابلة لها متمکنة عن تحصیلها بالآلات وقوی بدنیة قال الله تعالی والله اخرجکم
من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون والنفوس

فیه قال الحکماء النفس غیر حالة ولا مجاورة للبدن لکنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف کمالاتها ...

تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطیف البخاری المنبعث عن القلب المتکون من لطافة الاغذیة
فتفیض من النفس الناطقة علی الروح قوی تسری بسریان الروح الی اجزاء البدن واعماقه فینتشر
تلک القوی فی کل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه قوی تلیق بذلک العضو ویحصل بالقوی
المنبثة فی ذلک العضو منفعة کل ذلک بارادة العلیم الذی لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض
ولا فی السماء ولا اصغر من ذلک ولا اکبر الحکیم الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی وتلک القوی
باسرها تنقسم الی مدرکة والی محرکة وتنقسم القوی المدرکة الی مدرکة ظاهرة والی مدرکة باطنة

الحواس الظاهرة

اما المدرکة الظاهرة فهی المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر
وهو قوة مودعة فی العصبتین المجوفتین اللتین تتلاقیان ثم تتباعدان الی العینین مدرکة
یدرک الحس بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات کالشکل والمقدار
والحرکة والحسن والقبح وادراک المبصر بانعکاس الصورة من المرئی الی الحدقة وانطباع تلک الصورة
فی جزء من الحدقة ویکون ذلک بحدوث زاویة مخروط مفروض قاعدته المخروط سطح المرئی وزاویته عند
الحدقة ولاجل ان ادراک المبصر بانعکاس صورة المرئی الی الحدقة وانطباعها فی جزء منها یکون
زاویة مخروط مفروض قاعدته سطح المرئی من القریب اعظم من البعید فانه اذا کان المرئی اقرب الی
البصر یکون تلک الزاویة اوسع فیری المبصر اعظم واذا کان ابعد منه یکون تلک الزاویة اضیق
فیری المبصر اصغر وقیل ادراک البصر باتصال شعاع مخروط خارج من الحدقة الی المرئی ویتکیف عند
اتصال الشعاع بالمرئی بصورة مخروط خارج من سطح المخروط الشعاع الذی قاعدته عند المرئی
وراسه عند الحدقة ویکون الابصار بواسطة تلک الخطوط عند راس المخروط ولیس
المراد خروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقیقی بل یقال له خروج بالمجاز کما یقال الضوء خارج
من الشمس ومنع هذا القول بانه لو کان الابصار باتصال شعاع مخروط خارج من الحدقة الی المرئی
لتشوش الابصار بهبوب الریاح فلا یری المقابل ومن عنده المقابل الذی اتصل به الشعاع و
لعل الحق ان یقال تشوش الابصار بهبوب الریاح قال الثانی السمع اقول الثانی من المشاعر

للتیتین والعقلیتین علیه وهی تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتکون من لطف اجزاء الاغذیة ...

الخمس الظاهرة السمع وبه ادراکه بوصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم
له والسمع قوة مودعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ قال الثالث الشم اقول الثالث
من المشاعر الخمس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة فی الزائدتین النابتتین من مقدم الدماغ الشبیهتین
بحلمتی الثدی ویدرک الروائح بوصول الهواء المتکیف بالرائحة المتصل من ذی الرائحة الی الخیشوم
وقیل یدرک الرائحة بوصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذی الرائحة ومنع بان القدر الیسیر من المسک
استحال ان یتحلل منه علی الدوام ما ینتشر الی مواضع یصل الیها الرائحة قال الرابع الذوق
اقول الرابع من المشاعر الخمس الذوق وهو قوة فی العصب المفروش علی جرم اللسان وادراک
الذوق یحتاج الی الرطوبة اللعابیة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصولها الی العصب
بشرط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ینبغی ان یکون الرطوبة عادمة الطعم فی نفسها
لیخالطها ما یرد علیها من اجزاء ذی المذوقات ویؤدی طعمه الیه فیحصل الاحساس به قال
الخامس اللمس اقول الخامس من المشاعر الخمس الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة فی جمیع البدن یدرک
بها الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغیرها من الملموسات
کالصلابة واللین واللزوجة وادراک اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولا یبعد ما کیفیة جمیعه
لکیفیة العضو الذی یکون فیه القوة فان الادراک لا یقع الا عن انفعال والمثل لا ینفعل عن مثله
وفی تعدد قوی اللمس وعددها نظر فانه یحتمل ان یکون قوی کثیرة کل قوة منها یدرک بها نوعا من
هذه الکیفیات ویحتمل ان یکون قوة واحدة لها جمیع هذه الکیفیات یدرک قال واما

الحواس الباطنة

الباطنة اقول لما فرغ من بیان القوی المدرکة الظاهرة شرع فی بیان القوی المدرکة الباطنة
وهی ایضا خمس لانها اما مدرکة واما معینة علی الادراک والمدرکة اما مدرکة للصور وهی
یمکن ان یدرک بالحواس الظاهرة واما مدرکة للمعانی وهی ما لا یمکن ان یدرک بالحواس
الظاهرة والمعینة اما معینة بالحفظ او بالتصرف والمعینة بالحفظ اما معینة لمدرک الصور واما
معینة لمدرک المعانی الذی هو القوی الاولی الحس المشترک وهی قوة تدرک صور المحسوسات



كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة في الكبد وهي ان تصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء والبلغم والرابعة

الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يحرك من الفم اليه وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس صاعدا ولا طبيعيا لان الغذاء يتردد لا محالة فيكون قسريا اما بدفع دافع من فوق واما بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير ان يدفعه دافع اليها فتعين الثاني ولهذا يجذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب الغذاء الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقي بعد غيره وامّا في الرحم فانها اذا كانت خالية عن الفضول وقرب العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان وقت الجماع الى الاحليل يجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والسوداء والدم والبلغم يختلط الى الكبد ويصير كل واحد منها ويتصل الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص وامّا الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان يحيله الغاذية الى العضو ففعل الهاضم احالة الغذاء الى ان يصلح لان يصير اجزاء من المغتذي وفعل الغاذية احالته الى ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل ولها اي للهاضمة اربع مراتب الاول مبدأها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدمامل فوق ما ينضج المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان تصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثالثة في الكبد وهو ان تصير بعد الانحدار من المعدة اليه تحصيل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق والرابعة في الاعضاء وهو ان تصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو وامّا الماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث يماس من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا وانما يكون قويا حصل هذا الاحتواء فلهذا يحدث النفخ وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني كي يمنع عن النزول وكذا الحس ساير الاعضاء وامّا الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيا للعضو الى آخر اليه والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع لتدفع ما فيها الى اسفل

في الاعضاء والماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل المهيا للعضو آخر اليه

وقد يتضاعف بعض القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يتغذى به خاصة قال السابع في بقاء النفس اقول المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها وقالت الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم وجسماني واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل ما في ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد وهو محل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولا لا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذن في النفس امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والآخر محل الباقي بالفعل وكل من الامرين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان القوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم غير محتاج الى مستدع محلا وايضا لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورتها فلا يلزم ان يكون جسما وايضا كان النفس مادة فيكون مسبوقا بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادة كذلك لم يوجب امكان الفساد اي يكون مادة واجيب عن الاول بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب ان يكون ذا هيئة بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وح لا يخ اما ان يكون ذات وضع اولا والاول يح ولا يلزم ان يكون جسما وان يكون ذات وضع جزءا لما لا وضع له وكلاهما مح والثاني لاح ايضا

الحقيقية وياسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعارف وان اكتسبت من البدن هيئات

ان يكون موجودا بانفرادها او لم يكن موجودا بانفرادها فان كان الاول كان عاقلة بذاتها كما سبق فكانت من النفس وقد فرضنا بانها نفس وهو هذا الخلط حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عامل بعد موت البدن وان كان الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير واعانة او لا والاول مح والا كانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم ان يكون ما فيه بامرين مستعد للوجود منه وبكمالها يجب ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاءها واجيب عن الثاني بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجود قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لدين كاملة فحدوث النفس من مبدأها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هيئة المخصوصة من البدن يصير لا يكون مستعدا لقبول الاثر المدبر فينقطع علاقة وعدم الاستعداد لا يقتضي عدم المؤثر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات فلا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المؤثر من حيث الذات لان المؤثر من حيث الذات جوهر مباين للبدن فلا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه واي حاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباينه ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة مستدع امكان وجودها من حيث الذات لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة وتدبرها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان اشتغال الذات من حيث هي هي على حالة لا يستدعي اشتغالها من حيث هي لان اشتغال المجموع لا يستدعي اشتغال جميع اجزائه بل بعضه فح لا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة

مدام

كريهة واخلاقا ذميمة عذبت بميلانها اليها وتعذر حصولها لها مدة بحسب رسوخها ودوامها حتى تزول

وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبنقصان جوده اي افادته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وبتقدسه ذاته عن النقائص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت بعيدة عن اللذات البدنية متنفرة عن جاذبة الهواء المستعقبة للاطلاق الوهمية معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات الردية التي توصلها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملكة الكرة راجعة الى بهاء اضداده وان كان النفس جاهلة بالله معتقدة للاباطيل الذائعة عن انصاف البرك اتصافه بما يجب تقدسه وتنزهه عنه فالحكمت بادراكها جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وياسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب العلم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن هيئات كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن لم يعتقد اباطيل زائغة عذبت بميلانها اليها وبعد حصولها لها مدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتخرج عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا قال الكتاب الثاني في الالهيات لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذاته تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذاته تعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني في البرهان الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجوده اي الواجب الثالث في وجوده المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو توقف الشيء في وجوده السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانا اذا فرضنا ان الشيء اي موقوف

فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف الناقص المتناهي يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق لزم انقطاعها

يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان ما كل منهما مؤثر في وجود الاخر او ما به احدهما مؤثر في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول ح لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر لما به الاخر على التقدير الاول او وجود الثاني بما به الاول على التقدير الثاني ووجوده بوجود الثاني على التقدير الثاني وكلاهما في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماسة بدون الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان اريد تقدم المؤثر على اثر كونه محتاجا اليه فلا نم ان المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد تقدم المؤثر على اثر شيء غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لينظر في صحته وفساده قلنا لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لا نم انه مح فان العلة القريبة ليست بعلة تامة للمعلول بل جزء منها وجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير ممتنع لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء يستلزم المعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة المعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول

في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرض وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير مح يجوز ان يستلزم عدم وجود المعلول على ذلك التقدير ولئن سلم تحقق لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو مم وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية بوصف العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية فيدل على بطلان ذلك وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان يطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيهما والجملة الاولى قد تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية قال قيل لا نم ان الجملتين تساوتا ان لم يستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق لعجز ناش عن توهم الانطباق فان توهم الانطباق في غير المتناهي على غير المتناهي مح وايضا انما يلزم من المجموع لجواز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق والحوادث فيهما والجواب عن الاول ان عجز الوهم عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل وهو ههنا الانطباق ولا ينفك عن الانطباق او قدره فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد كالكم وهو العدد لا يكون

الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا واما على تقدير تحقق جزء من اجزاء الماهية الباقية داخل في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب ولا ينتقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لها تغير واردا والجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك البعض بالاشياء الغير الموجودة معا الى لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء ولم يوجد جملة اخرى ان ينطبق عليه جزء اخر لا ينطبق على غيره فلا يلزم تفضيل الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيهما فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق بما ذكر ان البرهان التطبيقي تم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتب طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما عدا هذين الشرطين الثاني مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سبب نفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احاده فان المجموع لا يكتسب بكل واحد منها لتوقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلته فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علته فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا لا يكون بعضها منعزلا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج ح ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية الموجودة سلسلة احد فيكون مع علته جزء المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة

الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا

بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولات واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا ينقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي التسلسل محالا فان قيل لا نم من ارادة وقوع عدم يكون وهو محال لا لاحتمال المؤثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اردنا بالاحاد التي هو المؤثر الكل من حيث هو كل الذي هو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد الذي هو المؤثر ان كل واحد هو المؤثر يلزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو مح وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه يحتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلته فنسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للمجموع قلنا نم فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة انا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يفتقر في التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علة اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض يتوقف على علته التي لا تكون منه بخلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث هو الاحاد على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من حيث انه لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد متقوم بعلة ذلك البعض من حيث انه احد اجزائها والاجزاء علة لها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق تحقق المجموع بالضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه على فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا فان قيل الاحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زايد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان

فيوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود او عدم

٥٤

يكون الآحاد باسرها علة قوله لا يلزم ان يكون الشيء موجدا على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع لجواز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود من الخارج بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زايد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه ح يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان له وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح اجيب بان الآحاد من حيث احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في وجودها تفتقر الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الآحاد والوجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو مح و لا الداخل فيها لان اي داخل فرضته علة اولى بان يكون علة للآحاد باسرها فيتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا قال الثاني اقول البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما ثم موجودا اوى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا بالضرورة يكون معدوما ثم موجودا الذي بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا استوا واحد من الثلثة تعين احد الآخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما واللازم الخلف واذا كان دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما ثم موجودا اوى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته او ينتهي الى الواجب لذاته لكي لا يلزم الدور والتسلسل الوجه الثاني

لانك

الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لانه غير متصور ولا قابل للتحديد

لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المط وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لذاته وجود لما مر ان الوجود زايد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زايدا كان وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته او اما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه لان الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو مح بالضرورة و ان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هف لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي موجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا ولكن ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فيسقط المعارضة قال الثالث اقول البحث الثالث في معرفة ذات الله مذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المتقدمين ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد او بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لا للبسيط والمركب مستغن عنه تعالى ولذلك لما سال فرعون موسى عليه السلم عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلم بذكر صفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقته ذاته لا يعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون لذلك اظهر الجهل حيث قال لمن حوله الا تستمعون اي انا سالته عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يعرض موسى لسان غلطه وجهله

عينه وان كان ملاقيا عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب منفصل

٥٥

فذكر صفات ابين فقال ربكم ورب ابائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسب الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عم صفات ابين تنبيها الى ان السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه تع اما السلوب ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض وحقيقة الله تع مغايرة لسلب غيره عنها واما الاضافات ككونه قادرا عالما ولا شك ان ذاته تع مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله عندنا انها امر يستلزم التاثير في الفعل على سبيل الصحة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك العلوم عندنا من علم الله تع ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فحاصل ذلك العلم عند هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد بين ان حقايق صفات الله تع غير معلومة لنا وعلى تقدير ان يكون معلوما فالعلم بالصفات لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الكلام على طريق الانصاف انا لا نعلم من الله تع الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تع وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نم ان طرق المعرفة منحصر في البداهة والنظر لم لا يجوز ان يتوقف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة والمتكلمون بان حقيقة الله هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقة الله تع عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال الفصل الثاني في التنزيهات اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته تعالى غير الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه البحث الاول ان حقيقته تعالى مخالفة لغيره اي لا يكون مشاركا للغير في تمام الماهية لانه لو كان حقيقته مماثلة للغير لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لاختصاص الواجب تع عن غيره بالمميز ان

وكان ممكنا لا يتقابل الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كالفصل والعلة لانها معلولة الذات فلا

كان فانه يلزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فاي ذات ما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لا يمتاز به عن غيره غيره فانه ان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب فان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ويلزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تع لا ذاته تع حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيرها لانا نقول تلك الصفة معلولة للذات فيكون متاخرا عن تعين الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان محلولا للفصل لم يقتض لتعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته قوله ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة للذات الاختصاص لجاز ان يتاتى لوازم الامثال والاوثم بين البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تع مساوي الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان يقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات الى الجوهر والواجب والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا وانما يخالفه بوجوب الوجود و

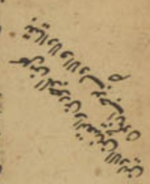
ض لغيره وقد سبق القول فيه الثاني في نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة

القدرة التامة والعلم التام وبالجملة انه تعالى عند الى تام وهي الاكيه التي توجب احوالا اربعة هي الحييه والعالمية والقادرية والوجود قال النص العقل لا يلزم من الاشتراك في العوارض تماثل المعروضات وتمامه في الحقيقة وقال الحكماء ذاته على واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات وتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى الاعادة قال الثاني في نفي الجسمية اقول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اصحاب احمد بن الكرام اطلقوا لفظ الجسم على الله تعالى في جهة فوق العرش لا الى نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض الحكماء بالبعد متناه وكلهم نفوا عنه خساس الجهات واثبتوا الجهة التي هو مكان عند وبان اصحاب محمد بن الهيصم قالوا المكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا المكونه على صورة وقالوا الجثة ونحوها واحتج المص على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الجهة مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب محدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدره بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص ومرجح وهو محال واعلم ان يقولوا المخصص المرجح ذاته وليس بمحال والاول ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للاكوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب لانه موجود سابق منها العدم قال احتجوا بالعقل والنقل اقول المشبهة القائلون بانه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كسريان الاعراض في الاجسام

الاشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه

الاشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم متخصص بالحيز والجهة بكونه موجودا قائما بنفسه والله تعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما النقل فايات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله خلقته بيدي وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر لانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة لجواز ان يكون مباينا في الذات والحقيقة لا في الجهة ودعوى البديهة غير مسموعة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء واجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل بانها لظهورها لا يعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعيتها وح اما ان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان يأول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف والراسخون على الله والتأويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء قال الثالث اقول المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه كان شيء واحد بعينه صار شيئا آخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لامتناع اما ان عدما ووجد ثالث فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق

الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد لانه لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قيل لا نم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم ذلك لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو مم فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعينين اما ان يكونا احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا نم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين متغايرين وهو مع بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول مح والثاني يلزمه نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان ولا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو مح واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله سبحانه وتعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرنا فقد بان فساده وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره اولا ليتأتى التصديق به نفيا واثباتا فانه لا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور ما هو المراد قال الرابع اقول المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره كالسواد للجسم والشكل والحسن والقبح واما ان يكون متقررة في الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف



بها يلحقها اضافة الى كل من تحريك اجسام كلها لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك جبال وشجر وفرس وفلان ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة للقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلقا بالذات فانه لو لم يكن جبال في الكائنات اصلا ولم يتبع اضافة القدرة الى تحريكها ابدا لما تغير ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الى المقدورات والسبب في ذلك ان القدرة متبادرة للاضافة الى امر كلي لزوما اوليا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والاول اي الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات فقد يتغير وبتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به يلحقها اضافة الى المعلوم ويتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود حاصل قبل حصول زيد ثم يحدث زيد فيصير العلم بانه الان موجود فيتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بشيء انما يحصل للاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معلوم كلي يكون ذلك بان يكون علما كليا بل يكون العلم بالنسبة عالما متناهيا يلحقه اضافة متناهية وهذا للنفس مجردة لها اضافة متجددة مخصوصة نحو العلم بالموجود وعدمه تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا يكون متقررة في الموصوف بل مقتضية لاضافة الى غيره مثل كونك يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف بها وهيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن فنقول صفات الباري تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان من العلماء اضافات محضة لا وجود لها في الخارج الاعيان ومن الاضافات متغيرة ومتبدلة تعالى الله صفة حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتبدل ولا تتغير خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته تعالى وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان التغير

لصفات ذاته وتغير الموجب دال على تغير الموجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشي
باقيا والشي منتفيا الثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال لامتناع اتصافه
تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال لكون ناقصا وهو محال الثالث
لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه تعالى ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات
تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمه وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات
تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهية الى قابلية لازمه لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة
عارضا فيكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمه فهو المطلوب وان لم ينته الى
قابلية لازمه لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة
من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمه واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من
لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمه لا ينفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه تعالى بالصفة
المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات
بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات
بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه
فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة
عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحادث ويحكى بعكس النقيض
الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن
ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل تم بدون التعرض لعكس النقيض
فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحادث لان
الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحادث قيل صحة اتصاف
الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان
معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان منها الصفة لو كانت ممكنة في نفسها لكان الذات

قابلة

قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان
صحة الاتصاف بها غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها غير صحة وجود الصفة
لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها
وتحققها متوقف على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على
صحة وجودها فان صحة المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدوره لذاته فان
امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه الرابع المقتضي
للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة
الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه في
ذلك الوقت جاز حدوثه قبل حدوثه في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان
المقتضي للصفة الحادثة وصفا آخر محدثا فينتقل الكلام الى مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم
التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر
محدث كان الواجب مفتقرا في صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام
ممتنع والمص اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه لا ينفعل
عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يكون تغير صفاته فانه يجوز ان يقتضي
ذاته صفات متعاقبة كل واحد منها مشروط بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل
ينفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال
عن ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فلان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو
صفة كمال مسلم ونمنع انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا
لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان
يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحد منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة
بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون الكمال مطردا ومحفوظا في ضمن



تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحد من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون
صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول
يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحصول ذلك الوقت الذي اختص بها فلا
يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل
واحد من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند
انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان
يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان
الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة المحدثة لم يكن امكان الاتصاف
بالصفة المحدثة قبل امكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه
وامكان الصفة المحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي
قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع فبان
يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولا نم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لم لا يجوز
ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا احتجت الكرامية على جواز قيام الصفة
الحادثة بذات الله تعالى بوجهين الاول انه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار
فاعلا واتى عليه صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام من الصفة الحادثة بذات الله تعالى والثاني
ان الصفات القديمة يصح قيامها بذات الله تعالى لمطلق كونها صفة او فعالا لا لكونها قديمة
فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات
بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف وجودي والامر الوجودي العدمي لا يكون جزءا
من المقتضي للامر الوجودي والحوادث يشارك الصفات القديمة في كونها صفات وفعال
فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام
واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم

ن

اضافه

اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك
الصفات القديمة حقائقها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم
وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا للامر العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او
لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد
فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لا بامتناع الانفعال في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
قال المص في نفي الاعراض اقول البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة اجمع
العقلاء على انه تعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية
فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية
والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع
والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى البعض صفة كمال
وبالنسبة الى البعض صفة نقص وايضا الفاعل لا يتحقق على شيء منها واذا كان كذلك لم
يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال ولقائل ان
يقول ندعي انه ليس البعض اولى من البعض هذا قول الامام في [illegible] والاولى
لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية فاعل معينا من غير ان يعرف لمية ذلك الاستدلال
[illegible] تم ولكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المعنى واما عدمه في نفسه فلا ولقائل ان يقول
التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الظن والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز
ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم
واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون نفوها واحتجوا بان اللذة والالم من
توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لا نسلم ان
ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب و
المعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملذة وجب ان يكون

سوعت على م

موجبا للملتذ به قبل ان اوجد لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد
الشيء قبل ايجاده مح وان كانت حادثة كان محلا للحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور
في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله تع اعظم الكمالات
وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان سلم ذلك لكن اعظم اللذات قال الامام والجواب
انه بطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تع و
واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجبا للملتذ
قبل ان اوجد لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانا نمنع اذ لو كان الملتذ به من
فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذ كان داعي الايجاد متحدا ومغايرا للداعي
اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد بل بعد وجود الملتذ به اما اذا كان
داعي اللذة وداعي الايجاد بعينه لم يلزم المحذور المذكور والدلالة المذكورة لم يبطل الالم اذ ليس الالم
داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس يصح لا اقتضاء
ان يكون علمه فاعلا للذة وذاته قابلا لها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه هو عين علمه
بكماله وتقرير الفرح واللذة والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تع ليس بجيد لانه
منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة بعيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تع لان
كل صفة لا يفارقها الاذن الشرعي لا يوصف تع به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير
حاصل ونفي الالم عنه تع لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك المنافي ولا منافي له تع قال
الفصل الثالث في التوحيد اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث
في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذاته تع
فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هف
قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية اجيب بانهم ما ادعوا المصنف
ان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه

غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان تمتاز بتعين زايد على نفس
وجوب الوجود بالضرورة وح يكون واجب الوجود المتعين فيه امران وجوب الوجود
الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زايد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولا لازم
ذاته والا لم يتحقق الا في شخصه فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هف
قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك
وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هف وان
كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا للغير هف وان كان
الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما هو لم يكن واجبا قيل عليه هذا بناء
على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو غلط والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل
على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لساير الماهيات ومخالفا لها في
الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب
آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته هف وايضا هو مبني على كون التعين
وصفا ثبوتيا زايدا وهو باطل وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الوجود
ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو مح و
الا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما
كذلك فهو محال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما
مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا
لكل موجود واجب هف ولا جواب عنه الا فوت الوجود مقول على الواجب والممكن
بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على
الواجبين بالاشتراك اللفظي هف صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركب من تقدير كون الوجوب

مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن
ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا هف فيه نظر لان
الخلف يكون لو كان الواجب معلولا للغير لا الوجوب اما اذا كانت هوية مستلزمة لوجوبه
وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم ان كون الهوية غيرها
باعتبارها وانما يكون واجبة هو صفة تقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة
وهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض
عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل لانه سبحانه نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم
فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته
اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا
للممكن في الوجود قد بينا ان اشتراكهما في الوجوب ليس بالتواطؤ والجواب الذي ذكره
اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الوجود بين بالاشتراك لا ينجيه عن منع الحجة فانه من
عادة التحير لا يدري الى اي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما يتخلص عن حجة
وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا
على اثنين لانه اما ان يكون مشتركا ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر
فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي يمتاز بها كل واحد من الآخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي
هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان لكل واحد
منهما كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن
وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فهو عارض في ذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته
هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك
من غير مخصص يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مخصص انه ليس الآخر
قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون كل واحد هو هو بعد حصول

الغير وح يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه آخر
يدل على نفي الشريك ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين
اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما لكون
الخصوصية التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن تمام حقيقتهما المشتركة بينهما
مضافا اليهما فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد من حيث هو موجود ممتاز
عن الآخر وهكذا فلا يكون كل واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما
لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا امتنع التحقق بدونها فيفتقر بالضرورة
الخصوصية في تلك الخصوصية الى الغير فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الذات
من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب
ان يتخصص ويتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اولى ويلزم الدور او التسلسل
او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير لزم
الامكان وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به
الامتياز وهو مح وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب
الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون
واجب الوجود هف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارض لها
فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر في
بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقرير مقدمتين احديهما ان الشيئين قد يختلفان
بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعتبار
والمختلفان بالاعتبار قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا الابيض في الوجود
وقد يتفقان في امر عارض كهذا الجسم يقوم لهما كونه هو عمرو في الانسانية والمختلفان
بالاعتبار المتفقان في امر معلوم يشمل الظروف على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف

فيه والثاني ما يستحق فيه واجتماعهما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون ما يستحقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون المختلفان بلازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يستحقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما يستحقان فيه عارضا لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لنفسه الحيوان وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الوجود عليها فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يستحقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لزيد وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسان مقوم لماهيتي معروضه لما اختلفا فيه من التشخص وتأثيرها بماهية الشيء قد يكون ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى لمثل الفصل في امكان طبيعة التعجب وسببا لصفة كالتعجب للضاحك ومثل العرض للعرض كالملون المرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء بسبب ماهية الشيء التي ليس الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد لوجود الممكن وانما يكون موجد الشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان تعينه ذلك لانه واجب الوجود ان تعينه عين

كونه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وهذا هو المط وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر آخر اي متعين كونه واجب الوجود هو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره وهو مح لانه يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة لغيره لما ان التلازم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولا علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الآخرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء منه علة او كون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو مح وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لم يكن علة لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما للوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه واللازم تقدمه على تعينه بالتعين وهو مح لوجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين علة للمعروض والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير ثم التعين لا يمكن ان يكون

ين

عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا كان عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح اما ان يخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين معين ذلك التعين العارض لها او بسبب تعين آخر خصصها او لا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فذلك العلة لتخصيصها لذاته يجب وجوده وهذا مح وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المحلول وانما يبطل الاقسام الاربعة على تقدير كون التعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود متعين كون متعين واجب الوجود عين كونه فيكون الواجب الوجود واحدا وهو المط واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين احدهما انه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون جميع الممكنات مقدورا بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان لامتناع الواجب والوجوب بطلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فظاهر لانه ح يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل واحد منهما مؤثرا فوقوعه باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح واللازم بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان فلا يوجد شيء من الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المط الثاني انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان الآخر ان اراد سكونه فلنفرض ذلك فانا هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مراد هما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو مح او لا يحصل مراد كل منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو مح او لا يحصل مراد احدهما دون

كونه م

فيلزم عجز الآخر فيعجز ان كان ازليا يكون مح لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلي مح فالعجز عنه ازلا مح وان كان حادثا فهو مح لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي القدم وهو مح وان لم يكن للآخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فح يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فلم يقصد احدهما الى الفعل لا يتقدر القصد الى من ليس تقدم احدهما على الآخر اولى من العكس فاذا استحيل ان يحصل قصد احدهما مانعا للآخر من القصد ويجوز التمسك في اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لان صحة الدليل النقلي غير موقوف على ان الاله واحد قال الباب الثاني اقول لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات الفصل الاول فيه اربع مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى عالم قادر الثالث في الحياة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جمهور المتكلمين الى ان تأثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر والصحة هي من القدرة وانما يرجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله وحصوله مهملا او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك فالفلاسفة الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما وقولهم بانه تعالى العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد

على الآخر

بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة خاصة لا يتوجه الى
معدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تاثيره في
العالم بالايجاب والاول اي بيان ان العالم حادث قد مر الثاني بيان المنافاة اذ لو
كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء
توقف وجوده عنه على شرط قديم او لا او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف
الاثر عن المؤثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف
على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود العالم على وجود شرط
حادث فينتقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو مح وان توقف
تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول
وهو مح ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق بجملة
من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني اي فيما مضى الى يومنا لا يكون من الحوادث بازائه
في الاول اي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شي من الحوادث ساوى
الزائد اي الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى
يومنا فيكون الكل مساويا للجزء وهو مح وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شي
انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني ايضا متناهيا
لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه فان قيل لا نم انه تعالى لو كان موجبا بالذات
ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام
قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر التام انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو مم فان وجود
العالم في الازل ممتنع لما بينا اذ لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل
منهما مم وجوده في الازل ثم تخلف عن الاثر لامتناع وجوده ازلا فان صح صدور الاثر عن
المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر ايضا اجيب بانا لا نم ان وجود العالم

في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم
بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن
ان يعدم وجوده على هذا الزمان الذي فرضت انه وجد فيه فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار
يوم لم يلزم بذلك ازليته فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لو وجد المؤثر التام واستغناء
المانع قيل لا نم انه اذا كان الباري موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء وجود حادث
يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو
مح قلنا قوله لان جملة ما حدث الى يومنا متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان
موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو مم فان الجملتين غير موجودتين لان احادهما توجد
على سبيل التعاقب والتقضي فلا يوصفان بالزيادة والنقصان اذ الزيادة والنقصان
من اوصاف الموجودات لا المعدومات وتوضيحه انه لما كان الجملتان غير موجودتين فلا
يوصفان بالزيادة والنقصان فالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكنه غير قار
الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك
زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من
زمان دورة تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لا الى
اول موقوف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان
بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة فان الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق
في اجزائها اصلا قيل ما ذكرتم من الحجة لا يفيد الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر
ولم يقتض ان يكون واجب الوجود هو القادر ولم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا
مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجدا قديما ليس بجسم ولا
جسماني قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار
قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر

لان ما اثر المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون الشيء الذي لا يقتضي ذاته الوجود ينبغي ان يكون تاثير
المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط
حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب لئلا يلزم في الوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو مح
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لانه
ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر
الموجود وليس كذلك بل اثر المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو
معدوم بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود
والعدم وهو مح اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
لكن الماهية من حيث هي هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كان لا يخلو عن احدهما
وتاثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بان يجعلها اي يوجدها لا ان يجعل وجودها فان قيل
اذا كان الماهية لا يخلو عن الوجود او العدم فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدهما لما بين فيلزم المحذور
اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او ان وجوده ولا محذور في ان يؤثر المؤثر
في الاثر زمان وجود الاثر او ان وجوده لان التاثير لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان
معا لكن الاثر بالذات متأخر عن المؤثر فتاثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر
وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حالة الوجود لان الوجود ان كان مع المؤثر بالزمان
فهو بالذات متأخر وايضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع
قال احتج المخالف اقول احتج المخالف اي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات
لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية
من الشرائط وجودا كان او عدما وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب
الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع

للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر الشرائط
المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط واجيب
اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب ان يكون مصدرا
للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالتين بل يصنع الترك وح قوله لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو مح قلنا لا نم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح احدهما على الاخر كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتساويين
من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من العدو اذا اتبع يسلك
احد السبيلين المتساويين من غير مرجح قوله وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقريره
الاعتراض ان تجويز احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب
فينسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح
ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل
امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح
فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد يمنع وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين
بلا مرجح محال سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز
والاخر بالامتناع تحكم بلا مرجح والمختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة وداعية والداعي
يكفي في الرجحان والجائع والهارب لم يكن كل واحد منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته
ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يستلزم عدم الوقوع واجيب ثانيا بان المؤثر المستجمع شرائط
المكنة فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح
فانه تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه
من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار
القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان قدرة القادر

نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور من غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب من غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب يتميز عن غيره وكل متميز ثابت فاذا
تعلق القدرة بالمقدور موقوف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور موقوف على القدرة عليه فيلزم
الدور وقد نوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا لزم ان لا يكون المؤثر
موجبا لان الايجاب المؤثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز
المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب يتميز عن غيره
وكل متميز ثابت فاذا الايجاب موقوف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه موقوف
فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز
ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف
على القدرة عليه فاندفع الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا
فيمكنه بالقدرة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل
لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا
كان الطرف المقابل الحاصل ممتنعا فلا يكون الممكن حال حصول احد الطرفين ممكنا لاستحالة
الممكن من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم نفي الممكن حال حصول احد الطرفين ونحن
لا نقول بالممكن من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول الممكن حاصل في الحال من الايجاد
في الاستقبال او نقول الممكن حاصل بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه
من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته مع قطع الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن
والممكن حاصل بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع والممكن حاصل
بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم وكل منهما
غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر يتمكن من ايجاد ذات المقدور لا من
ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم فيحمل على الاول ان الممكن الحاصل في الحال من الايجاد

في الاستقبال ثم لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال
في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا
يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن الممكن في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب
انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال
حصول الممكن في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع الممكن في الحال من الفعل في الاستقبال
مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول الممكن في الحال مع حصول الفعل
في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال يمتنع الاجتماع والمعرض جمع بين
حصول الممكن وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل
والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان
الترك غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا
وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل
الترك فان استمرار الفعل غير فعل العناية غير فعل الترك قال فرع انه تعالى قادر على كل
الممكنات اقول لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه تعالى قادر على كل الممكنات فذهب اصحابنا
انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق ستذكر اليهم والى تفاصيل مذاهبهم لنا ان الموجب
للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص هو خلاف الفرض والمصحح
للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب
والامتناع وهما يحيلان المقدورية فيحمل لقائل ان يقول عرفت بالبديهة ان المخصص
ثم هنا او بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل
غاية ما في الباب ان يقول نحن لا نعرف جواز ثبوت المخصص او امتناعه والجواب ان
يقال انحصار كل الوجود الممكنات دليل على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تعالى واحد



لا يصدر عنه الا واحد وقد سبقت القول عليه حجة وجوابا وللقائل ان يقول لهم على وجه الالزام
انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم فتعينه حينئذ بان يجوز ان يصدر عنه اكثر
من واحد لان الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا الا اذا نوقش
الامر الاعتباري وان لم تمنعوا ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتأثير المؤثر وباعتباره يصدر
عن الواحد الكثير وقال المنجمون مدبر هذا العالم اي عالم العنصريات وما تحت فلك القمر
هي الكواكب والافلاك واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات
احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبة
على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لا يستلزم علية المدار
للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان كل من المتضايفين مرتب على الآخر وجودا
وعدما فيكون الدوران ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس علة للآخر وكذا الدوران ثابت
بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها
ولازمها ليس بعلة وقالت الثنوية والمجوس لعنهم الله انه تعالى لا يقدر على الشرور والا لكان
شريرا وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل ان
يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
اهرمن ويعنون بهما الملك والشيطان والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون
ان فاعلها النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون ان الخير
هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون
فاعل واحد وافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشرير
موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره
فبينوه قال صاحب التلخيص لم يعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما
واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا الممكن

ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل
ذلك الشيء واحدا وهو معنى قوله فالزم وقال النظام انه لا يقدر على خلق القبيح لان فعل
القبيح حينئذ والمقدور غير المقدور اما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او فلان المقدور
هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه
لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله مستحق لان
القدرة زائدة لان القبيح حينئذ يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور
فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال و
اجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات
يعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها يعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى
قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل
مقدور وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان توجد عند توفر دواعي
القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى
فلو اراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الدواعي وان لا وقوعه لتحقق
الصوارف واجيب بان المكروه لا يبقى عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة الله
مستقل والحصول انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما
اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون
مقدور واحد مقدورا للآخر قال الثاني في انه تعالى عالم اقول البحث الثاني في ان الله تعالى
عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه
قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو الذي ان يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه
قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون ما مقدور معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى محكمة

متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي حركات الافلاك
وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما نرى من عجائب افعال الحيوانات
من اهتدائه تعالى والهامه لها اشارة الى جواب دخل تقديره تقرير الدخل ان احكام الفعل اي كونه
ذا ترتيب لطيف وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجده فان الحيوانات فيها ما ترى من
عجائب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة
مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيم تقرير الجواب انا ما نرى من عجائب
احوال الحيوانات فهو من اهتدائه تعالى اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان
تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي الآية وكل من كان افعاله
محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر الا ممن لا علم له ولا شعور ووقوع الفعل المحكم المتقن
ممن هو حاصل الثالث ان ذاته تعالى مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته
لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبدا لجميع الموجودات
لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدا عالم بآثار المبدا لان من علم ذاته علما تاما
علم لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدا للغير فعلم كونه مبدا للغير فمن علم ذاته
علم كونه مبدا للغير وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدا فيكون عالما بجميع الموجودات
من حيث وقوعها في سلسلة السببية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة السببية المترتبة المنتهية
اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه
وهو احتياج عرضي متساوي جميع احاد السلسلة منه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة
ولواحقها قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل
مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون مبرا عن الشوائب المادية مقدسا
عن العلائق الغريبة التي لا يلائم ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شانه ان يصير معقولا لانها
لانها لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي

الذي من شانه ان يعقلها فكل مجرد قائم الذات يصح ان يعقل وكل ما يصح لشيء يعقل
يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل تعقله عن صحة الحكم عليه بانه
بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي
تعقلهما معا وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره
يصح ان يكون مقارنا مقارنة المعقول لآخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح ان يكون
مقارنا له اذا وجد في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة
التي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل المتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل
وعدم مشروط بها والا لزم الدور وكون الشيء شرطا بعينه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا بشرط
فيها كونها في العقل لان كونها في العقل متاخر عنها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة
كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان شرط المتقدم
شرط المتاخر والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر في الخارج فاذا وجد في
الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع
ان يكون مقارنته للغير كحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة
وامتنع فيها اثنان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر
مقارنة المحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات
يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة المحل الحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير
اذ لا معنى للتعقل الا صحة المقارنة المعقول في الوجه المجرد القائم بالذات وكل مجرد قائم الذات
يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان
تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم

فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل الغير
يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما
حصول ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول المثالين فيه والا لزم اجتماع المثلين
فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل له فيجب ان يكون
عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله
بالفعل لان القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع ذاته وجهاته ن
الاخيران معتمد الحكماء قال الشارح وفيهما نظر اما في الاول منهما فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة
له لان حضور الشيء للشيء يقتضي الاثنينية ويمتنع ان يكون الشيء شيئين وايضا العلم هو حصول
صورة الشيء في العالم ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولو سلم انه عالم بذاته
ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدا فان كونه مبدا للغير صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم
بالصفة الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدا له بلا واسطة ولكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات
فان العلم بما هو مبدا له بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني ن
منهما فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل
فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على الحكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن
لا نسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات
لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل
مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروط بكونهما
في العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنة للعاقل فان الاولى مقارنة الاثنين في محل و
الثانية مقارنة الحال بالمحل فيجوز ان يكون صحة الاول مشروطا بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن

لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة واعلم
ان الوجهين على الوجه الذي ذكره الشارح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار قال احتج المخالف
اقول احتج المخالف اي النافي لانه تعالى عالم بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه
لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا لعقل انه
يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل التام وفي ضمن ذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم
فلان التعقل انما هو اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل و
ايا ما كان يستحيل ان يكون الشيء الواحد عاقلا لذاته اما الاول فلان الاضافة لا تحصل الا بين الشيئين
وبعينه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه وتوقف
تصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيئا ذاته واللازم باطل فان
الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته ايضا
خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته ولا يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه و
لا حصول الشيء في نفسه واكون علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد
بالنسبة الى علمه تعالى بذاته والتغاير اعتباري كما سنبين الثاني ان علمه تعالى لا يكون لما سنذكره فعليته
صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وبيان انه لا امتناع
في ان يكون ذاته قابلا وفاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا
يكون صفة كمال وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة الكمال لكان
الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن
العلم صفة كمال لزم ترتبها تماما لان ذاته يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة
كمال ويمتنع كون الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها
صفة ذاته تعالى لان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه يتصف بها قال وثاني اقول
ذكر في هذا على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما ستعلمه لان الواجب لذاته

ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه
عالما بالباقي لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض
دون البعض الى مخصص وهو محال قيل لقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص ههنا
محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فهو مكابرة وان قلت بالدليل فاين الدليل غايته ما في الباب
ان يقول عرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكلي على
الوجه الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات
كما يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث يعرف اسبابها
لكون الادراك مع كونه كليا يفيد تعقلا غير ظاهر منسوبا الى مبدا طبيعة النوع غير موجود في غير ذلك
لانها غير موجودة في غير ذلك الشيء بل مع كونها انها موجودة والمراد ان تلك الجزئيات انما تعلم بانها
بما هي من حيث هي طبائع الضالة مخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك كالكسوف الجزئي فانه يعقل
بسبب توافق اسبابه الجزئية واحاط العقل بها ويعقل كما يعقل الجزئيات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او بعده بل يعقل ان يعقل كسوفا جزئيا عند
حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لانه غير الادراك
الآخر الجزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله
وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر
الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من اوقات كونه في اول الحمل كالوقت الذي بين ساعات
القمر من اول الحمل عشر درجات بان يكون يعقل ذلك العاقل تلك الامور ما دام ابدا سابق
وقت الكسوف ومعه وبعده والاصحاح على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي بتغير يعلم الجزئيات
بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي خروج
زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم

الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المص بانا لا نم انه عند تغير المعلوم الاول لو لم يتغير
العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو
تم فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا
يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير
الاضافات واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات
لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند



تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة فقط وللقائل ان يقول العلم صورة متقررة مقتضية للاضافة
الى معلوم معين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم
يستلزم الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم يتغير التعلق الاول فان من علم
ان شيئا ليس بحادث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة فان
كون العالم عالما بين مختص بالاضافة حتى اذا كان عالما بمعين كمل لم يكف ذلك الا يكون عالما
بجزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستلزما لاضافة مستانفة وليس نفس ... لها اضافة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغيره تحقيق فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب
ان يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل وفي العلم الذي له تلك الاضافة
ايضا واحتج بانه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه لا يعلم ما لا يتناهى لان
ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري ما لا يتناهى
الا كان ما لا يتناهى متناهيا ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما
وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان
اللازم فلانه يلزم ان يكون في العلم موجودات غير متناهية وهو تم اجاب المص عن الاول بان
المعلوم كل واحد منهما فيكون كل واحد منها متميزا او كل واحد متناه وعن الثاني بان العلم العام

بذاته صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذلك متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق جائز
وللقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم
وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وتسلم ان كل متميز متناه يلزم ان غير المتناهي متناه فالصواب
ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وللقائل ان يقول
على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير العلم بغيره فلا يكون العلم العام بذاته صفة واحدة قال
الثاني انه تعالى عالم اقول النوع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغيرهم
خلافا للفلاسفة فانهم قالوا العلم نفس العالم وكذا القادر بقدرة مغايرة لذاته ولنحرر اولا محل
النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا عليهم ... زعموا ان العلم
نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابو
هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين ولا معدومتين وهما معللتان بالعلم و
القدرة اللذين ليستا بزائدتين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات
موجودتان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال وقال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها عندنا
ان من الاحوال معلومة في انفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان
عالمية الله تعالى معللة بمعنى قائم بذاته هو وذلك المعنى هو العلم ونفاة الحال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان
العالمية معللة لمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية ان الدال ما دلت الا على اثبات امر
زائد على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا واثبات ولا نفي قال الامام
قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور البتة امتنع التصديق بثبوته بعينه قال صاحب
التلخيص وفيه نظر لانه اذا كان المراد ان ما لا يتصور بانواعه امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك
غير مسلم لان الشيء لا يتصور اصلا فهو حق اعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم بنفسه
ولكن يعلم الذات عليه وح يكون ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يتصور
منافاتها لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا للشيء وفاعلا له

اصلا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون
ذهب الى ان قيام الصور المعقولة بذاتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا
وفاعلا والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه
قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم
له تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد
العاقل والمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل
شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدا اي علة الممكنات لزم فيه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن علته لا
داخلة في ذاته مقومة اياها وجاز ايضا كون المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لانها في وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم
ثبوتية في ذات العلة او مباينة له والاول هو وصف له بكثرة لوازم اضافية وغير اضافية كثيرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة يعرض اسماؤه لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته ومحصل ان الجواب
واحد وهو ان لا يزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم الاول
في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
لان معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه لا يوجد شيئا في الاعيان
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وتلك كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء والشيخ ابن سينا
لا يجوز في شيء من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود اي حصول المعروض للوجود المطلق فله
جهتان جهة وجود اي حصول الذي هو حقيقته وجهة وجود المطلق الذي هو من لواحقه.

ولا يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولات المرتسمة ولا يستحيل ان يتقرر في ذاته
صفات حقيقية ولا ان يكون محلا للمعلومات ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا
ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور اي لا ينقض ما قال امتناع صدور الامور معا على ان
الواجب تع لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو مم لان فيه حيثيتين احديهما الوجود الخاص
والاخرى الوجود المطلق لانا نقول الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لا يصح ان يكون
علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون
شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول لكن يلزم على مذهب
الشيخ انه لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان
يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير فان
لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صورته الحقيقية
ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم
وقادر هذا دليل على انه تع عالم بعلم مغاير لذاته وقادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم
والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واللازم
بط لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي
سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تستتبع تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب
اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بنفسها وهي المثل الافلاطونية او صور
المعلومات القائمة بذاته تع كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واياما كان فهو غير
ذاته تع واما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد
القائلون بان الله تع لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا
بوجوه اربعة الاول انه لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانها لو قامت بذاته
صفة لكانت الصفة مفتقرة الى الغير ممكنة لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات

الموصوف بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو مح قلنا قد سبق
جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد
بين انه تع هو الوجود اي الخاص الذي يلازمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون
قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخلو اما ان يكون
قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا
ترى انه تع كفر النصارى بتثليثهم قال الله تع لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة
اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات واحد متصفة بهذه الصفات
الثلث واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو
مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة
على القدرة ولزم التركيب لانه تع يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم
التركيب مما به الاشتراك ومن الخصوصية وهو مح وان كانت الصفة حادثة لزم قيام
الحوادث بذاته تع وهو مح واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تع قديمة قوله
لزم كثرة القدماء قلنا مم والقول بها كفر بالاجماع مم لان القول بالذوات القديمة كفر
دون القول بالصفات القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تع
كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة
واجيب بان النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة بالصفات لكنهم قالوا
بكونها ذوات بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اي العلم الى بدن عيسى عم
والمستقل بالانتقال هو الذات حيث انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا اكفرهم الله
واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تع قلنا لان ذاته تع تشارك الصفة في قدمه مسلم و
قولهم ويتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية

التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا
يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث ان كل واحد من عالمية
الله تع وقادريته واجب والواجب بوجوبه يستغني عن العلة فلا يعلل العالمية بالعلم ولا القادرية
بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا يعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة
بالغير فيعلل والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون
العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء
الذات لها ولا يكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه وقدرته لاحتاج
في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم بط لانه يجب ان يكون في ذاته عالما وقادرا كاملا لا محتاجا الى الغير بيان
الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة
غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تع اقتضى صفتين هما العلم والقدرة
موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اريد بالاحتياج
الى الغير هذا فلا نم استحالته وان اريد بالاحتياج غير هذا المعنى فنمنع الملازمة ولا يحصل مقصودهم
علما اعلم ان للمحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري تع بيانها ان العاقل كما لا يفتقر في
ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها وهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل
تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير
ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط
في تعقلك تلك الصورة بل هو شرط في حصول تلك الصورة لك وكونك محلا لتلك الصورة

هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك بها فان حصلت تلك الصورة لك
بوجه آخر غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا المعلولات الصادرة من الفاعل لذاته
حاصلة من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه فاذا تحقق هذا فاعلم ان الباري
تعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم
بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب
لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار
كذلك الامران الصادر الاول وعلمه تع به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا
للاول والثاني متقررا فيه وكما ان التغاير في السببين اعتباري كذلك في الاثرين فاذا وجود
الصادر الاول هو نفس علمه تع به من غير افتقار الى صورة مستأنفة تحل الذات الاول تع
عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وذلك
لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لان ما هو
ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل و
امتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية
تعقل الاول الواجب تع ولا موجود الا وهو اثر للاول تع فكان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تع عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل
باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه مجمله ومفصله موجود واعيان
الموجودات علمه تع وكذلك وجود صور الاعيان الخارجية في الجواهر العقلية وكذلك وجود
الكائنات في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس
الفلكية بل كون الوجود باسره العيني والذهني والجسماني وغيره علمه تع قال الله تعالى
وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة الخ يعلم

ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فهو تعالى لان
علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية قال الثالث في انه حي اقول البحث الثالث في
انه حي اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو
الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات
المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن
صفة تقتضي صحة العلم ويدل على ان الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي صحة العلم لكان اختصاص
ذاته بصحة العلم ترجيحا بلا مرجح وتقرير هذا الدليل باختصاصه تعالى بهذه الصفة دون غيره انه لو كان
هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بتلك الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح و
يلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقتضاء قال
الرابع في الارادة اقول البحث الرابع في الارادة تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا
في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف
ينبغي نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدورها عنه حتى يكون الموجود على
وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية وفسر
ابو الحسين البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة
بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه وفسر الارادة بامره تعالى
لافعال غيره واي صح ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى علمه بها وبالنسبة الى افعال
غيره امره بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة
صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض فان تخصيص بعض
المقدورات بالتحصيل وبعضها بالعدم والتاخير وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها
قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان نفس العلم تابع للمعلوم فلا يكون
متبوعا له لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات

والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون مقدور آخر ولا وقتا معينا من
بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث
دون بعض بوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة والانصاف ان القدرة التامة
والاي دالتي نسبته الى كل الاوقات على السواء وسان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو
موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد موقوف على الترجيح والموقوف
على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين وممتنع حدوثه
قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروطا بانقضاء
فلكي بان حركات الافلاك وطلوع ...... ثم بسببها يتولد من الحوادث في
واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية والاتصالات الفلكية ......
يسع فيها سم المسافر وما في التقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وح لا حاجة بها الى المخصص
او علمه تعالى بحدوثه في ذلك مرجحه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انها يقع وانها لا يقع ووجود ما علم
الله تعالى عدمه مح وبالعكس فلا بد من علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجحه فان خلاف المعلوم مح او علمه تعالى بما
في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة مرجحه فان خلاف الاصلح مح فانه تعالى عالم بجميع الموجودات بكونه
عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد
فاما متى علمنا ان الفعل مصلحة خالية عن المفاسد علمنا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لا يجوز
ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والالكان قبل ذلك الوقت ذلك
الحادث ممتنع الوجود ثم صار ممكن الوجود وهو مح لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون
المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان تتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن
ان تتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد

يتحرك من المشرق الى المغرب وذلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك
من المغرب الى المشرق وذلك الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب
الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب غيره هو فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات
الفلكية والحركات والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد
انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه سيوجد فيكون
سابقه على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه
بما في الفعل من المصلحة مرجحا وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبا على الله تعالى وهو ممنوع
فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى كما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض
لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك مح على الله تعالى بيان الملازمة ان الارادة ان
تعلقت بغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل
بالغير ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى
مح واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة
التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال فرع ارادته غير محدثة اقول
هذا فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة
ارادة الله تعالى محدثة بذاتها حادثة لا في محل معلوم وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة يخلقها
الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فيسبق
فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قيل للقائل ان يقول علي
الحكم انهم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على ساير اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه
على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر من القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها
فلا يلزم التسلسل ولا شك ان من جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه
ذلك واما من لم يجوزه فلم يلزمه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان يكون قائمة

او قائمة بذات الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة اي ذاته صفة وقيام الصفة بنفسها
غير معقول ومع ذلك كان اختصاصه تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص
لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كانت نسبتها الى جميع الذوات ذات البارئ وذات تلك
الممكنات على السواء فيكون اختصاصه تعالى بها تخصيصا بلا مخصص وكونها لا في محل يقتضي
اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة ايضا لا في محل فكان
اختصاص ذات الله تعالى بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي
لا يصلح ان يكون مخصصا ولهم ان يقولوا لا نم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاصه
تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نم فان ذات
الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره به واما الثاني فمح لانه
لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق قال الفصل الثاني في ساير الصفات اقول
الفصل الثاني في ساير الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر والثاني في الكلام
الثالث في البقاء الرابع في صفات تكون اي تمسك في الكون الخامس في انه تعالى يصح ان يرى
البحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا والمعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم
بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر
ليس حقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز
الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب اجراؤها على المعنى
السالم عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات على الوجه
اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تعالى بآلات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه لا يكون بالآلات
جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة

اقول غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالآت جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى
بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل
ضعيف تقرير الدليل انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة ولم
يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف الباري بهما كان ناقصا والنقص على
الله تعالى محال قال المص هذا الاستدلال اقناعي لانه موقوف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع و
البصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حيوة الله تعالى
مخالفة لحيوتنا والمختلفان لا يشتركان في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة
للسمع والبصر كون حيوته كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون حيوته وان كانت مصححة
للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الجسم وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته
غير قابلة لهما فلذلك سلمنا ان ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما
موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى واما الثانية فلانا لا نسلم ان عدم اتصاف الحي بهما
نقص فانه لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده
احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر
واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله تعالى حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر لا يتحققان
بدون المسموع والمبصر وان كانا محدثين كان ذاته محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان
قائمان بذاته لان ذاته متصف بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا
للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تقتضيان المتصف بهما
لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع
والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني
السمع والبصر ادراك عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاستين و
كل منهما على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا لا نسلم ان السمع والبصر اثار

اثاره عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند
حدوثهما قال الثاني في الكلام اقول البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء
وانعقاد اجماعهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى لان الانبياء اذا ادعوا
النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم نعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه
تعالى والاقرار بكلامه واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه
واتفق اصحابنا على ان كلامه ليس بحرف ولا صوت متعاقبان بذاته تعالى لان الاصوات والحروف
محدثة ويمتنع ان يكون تعالى محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا الكلام الله تعالى اصوات
وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف ولا صوت يقوم بذاته خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى
متكلما كونه موجدا لحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى
القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المغاير للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان
مع علمه بانه لا يؤمن واستحالة ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه
واذا وجب وقوعه امتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه و
اذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون مع الفريقين طولوا الكلام فيه وقال المص الاولى
ان يكتفي بالدليل الاول قال فرع خبر الله تعالى صدق اقول
هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص من الكاذب والنقص على الله تعالى محال فلا
يكون خبر الله كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قال المص الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور واجيب
بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي بلا نزاع فيه اصلا والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان
كانوا مختلفين في تعليله قال الثالث في البقاء اقول البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين
والامام فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان

باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه
والذات باقية بالبقاء ينعكس الامر اعني صارت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا
لو كان بالبقاء القائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا بغيره بيان الملازمة انه تعالى لو
كان باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا
بغيره احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات
الحادث فان ذات الحادث لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير
باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المط ونوقض هذا الدليل بالحدوث
فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث
صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا قال المص المعقول من بقاء
الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة
الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج قال الرابع في صفات اخر اقول
البحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا
انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او
الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعري اربع صفات اخر الاستواء صفة
اخرى واليد صفة اخرى وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر
الواردة بذكرها بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه
ربك وقوله تعالى ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة
وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا يتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال و
التنزيه عن النقايص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج
بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص لا يدلان الا على هذه الصفات

ولئن سلم

ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم ان لا طريق لنا في معرفة الصفات
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص بل السمع طريق في اثباتها فما اثبتها الشيخ لورود
النصوص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة
بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر
والاولى اتباع السلف في الايمان بها مع نفي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال
الخامس في التكوين اقول البحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة
مغايرة للقدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور
ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة
وان ارادوا به امرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و
القدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجود الشيء اجاب المص بان الامكان بالذات
ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لانه بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون
تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى
لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم
اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين في التأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان
على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافي معنى الصحة فان الموجب بالذات لا يكون فاعلا
مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون فجعلوا قوله كن عبارة عن التكوين وهو المسمى بالابداع والخلق والتكوين والاختراع
والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى وتباين لمعان والمشترك فيه كون الشيء موجدا للشيء بعد ما
لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات

ومن خاصه بما دخل فيها في الوجود وليست صفة لنسبة بفعل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي
بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح
انما الصحيح ان القدرة متعلقة لصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر
فيه ونسبة الى الفعل ايجاد كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور
والمعلوم موجودين بها والتكوين يقتضيه والقول بازلية التكوين كقولهم بامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا لا
بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا بمعنى اذا اراد الله خلق شيء من مقدوراته كان
حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان كلمة قوله ان كان المراد بصفة مؤثرة في
وجود الاثر نوعين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرا لها
فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين
فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود
الاثر ولا حاجة منهما الى اثبات صفة اخرى **قال** السادس انه يصح ان يرى **اقول**
البحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة
انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع
خارج من العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته
لاعتقادهم كونه في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يدركها الانسان حين يرى الشيء
بعد علمه فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في
العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة لان حالة الرؤية تغاير حالة
عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول
وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجهان الاول ان موسى عم سال الرؤية فلو كانت الرؤية
لكان سؤال موسى جهلا او عبثا ولما لخصم ان يقول سؤال موسى عن لسان قومه بدليل قوله حكاية

عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى اتهلكنا
بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله
علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن
فالرؤية ممكنة قيل لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل
حال كونه متحركا لان لفظ ان اذا دخل على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط
عند حصول شرطه الذي هو علة العلة فانه دخل عليه ان وهو شرط بتمامه علة العلة ولم يتحقق
حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال
ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك ممتنع فالمعلق عليه
لا يدل على امكان الرؤية لان المعلق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام
بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل محل يصح السكون عليه والمذكور في
الاية ليست الا ثبات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذن المذكور
في الاية مقتضى لصحة الاستقرار وما هو المنافي لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب
القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو موضع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه
بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني لا صحة السكون التي يلزمه ماهية الجبل عند عدم الاشتراط
بالحركة وتلك الحال يستلزم الحركة فلا يمكن فيها صحة السكون **الثالث** قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة ووجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئي
طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب
بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز **قيل** النظر لا يدل على
الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة
بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان لها تاويلا او وهو ان يحمل الى على واحد الالاء وح يكون

معناها وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب
وح يكون المراد وجوه ناضرة اي ثواب ربها ناظرة **قيل** التاويلان باطلان اما الاول فلان الاية
سبب النعم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لابد وان يحمل على رؤية الثواب
لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب الحمل على الرؤية لا كلام
كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز **اجيب** بان الاية دالة على ان الحال التي
عبر بها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فحمل هو في شدة وفظاعة هي
داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار اهل النار يفعل بها الفاقرة واذا كانت تلك
الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه
مثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطايه لا يكون موجبا للغم
اذا اسعف في وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي
عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا اسعف عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب
بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد
البشارة انتظار الوصول من النعم لما بينا **الرابع** قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فعلية الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك
يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن في الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة وانا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم محجوبين فيرونه
واما الثاني وهو انه يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى المرئي
وحصول مواجهة فلما عرفت انه تعالى مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة و
استدل على المذهب بدليل ضعيف اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطول والعرض
والطول المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من اجزاء

لا يتجزى موجودة بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي الف الجسم منها
فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هف واما ان
يكون قائما باكثر من واحد فيكون العرض الواحد قائما بمحال كثيرة وهو مح والعرض كاللون ايضا
مرئي فالعرض والجوهر مشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية
مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان
الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدم لا يصلح للعلية فيكون الوجود
للعلية فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية
متحقق في الواجب فيصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نم ان الطول مرئي بل الجواهر المرئي اي المنضم
الجواهر الفرد بعضها مع بعض والتاليف عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو الجوهر
لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب
وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب مشتركا وهذا فان الشيئين
المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث
لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي سلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا لا نم لان العدمي
يصلح لان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون لامر عدمي مثل الحدوث
الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم
قلتم انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة ملم لا يكون ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط
او وجود مانع فان الامر كما يحتاج في تحقيقه حصول المقتضي يحتاج ايضا وجود الشرط وانتفاء
المانع فلعل ماهية الله تعالى او ما هية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية وما يقع ان الخصوصية
للجهل والشهوة وخصوص الله لا يصحهما اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ او ان الاشتراك في
المعنى لكن ماهية الحق او ماهية صفة من صفاته ينافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز في محل النزاع
ذلك ايضا **قال** اصح المعتزلة بوجوه **اقول** احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه

الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الأبصار وهو يدرك
قوله وهو اللطيف الخبير والقائلين بالرؤية فيما بين مذهبين ذكر كمستبعين كما تقال
فلان أجل الناس وأكمل الخبز وأفضل الناس وإذا كان نفي الإدراك بالأبصار إياه مدحا
كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال ولأن قوله لا تدركه الأبصار يقتضي أن لا تدركه
الأبصار في شيء من الأوقات لأن قولنا يدركه الأبصار مناقض قولنا لا يدركه الأبصار
بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر
فصدق قوله لا يدركه الأبصار يوجب كذب قولنا يدركه الأبصار وكذبه يستلزم
كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران إذ لا قائل بالفرق وأجيب بأن الإدراك هو الإحاطة
بالموجودية الشيء من جميع جوانبه لأنه أصله من اللحوق والإحاطة إنما يتحقق في المرئي الذي
يكون له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الإحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل
الإحاطة نفي الرؤية مطلقا فإن الرؤية على سبيل الإحاطة أخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم
من نفي الخاص نفي العام وأجيب أيضا بأن معنى الآية لا يدركه جميع الأبصار وذلك
لأن الأبصار جمع معرف باللام مفيد للعموم فلا ينافي إدراك بعض الأبصار ورد
الجواب الأول بأن قوله الإدراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فإنهم يقولون
أدركت النار وأدركت الشيء ولا يريدون رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب
الصحيح أن الآية نفي الإدراك بالأبصار الذي هو شرط ارتسام الشبح أو خروج الشعاع
لا يلزم منه أن لا يحصل بعد حصول أحد هذين السببين من غير حصول أحدهما الثاني
قوله لموسى لن تراني وجه الاحتجاج أن كلمة لن لتأبيد النفي بدليل قوله قل لن
تتبعونا فنفي الرؤية على التأبيد في حق موسى فيلزم نفيها في حق غيره إذ لا قائل بالفرق
وأجيب بالمنع بأنا لا نم أن كلمة لن لتأبيد النفي بل لتأكيد النفي بدليل قوله ولن يتمنوه
أبدا بما قدمت أيديهم فإن ... ومع ذلك يستلزم تأبيد النفي لأنهم يتمنون في

الآخرة على أن نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله وما كان لبشر
أن يكلمه الله إلا وحيا الآية وجه الاحتجاج أنه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فإنه نفى التكلم إلا على
أحد الوجوه الثلاثة الوحي ووقت وراء حجاب وإرسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية
أما الوحي فلأنه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الوحي رؤية أما من وراء حجاب فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية
وأما إرسال الرسول وأداؤه فإنه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية وإذا ثبت
نفي الرؤية في وقت الكلام فينتفي الرؤية في غير وقت الكلام إذ لا قائل بالفصل وأجيب عنه
بأنا لا نم أنه تعالى نفى الكلام وقت الرؤية قولكم لأنه نفى التكلم إلا على أحد الوجوه الثلاثة
قلنا تم قولكم كل منها يستلزم عدم الرؤية قولكم أما الوحي فلا يكون مشافهة قلنا لم لأن الوحي كلام
يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع أو لم يكن الرابع أنه تعالى استعظم طلب رؤيته
ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء إلى قوله
بظلمهم وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد
استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا أي قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن
النبي عليه الصلاة والسلام مرسل أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فأقسم الله تعالى فقال
لقد استكبروا في أنفسهم لطلبهم الرؤية وعتوا أي عتوا كبيرا أي طغوا بطلبهم الرؤية
طغيانا كبيرا وقال تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة
وأنتم تنظرون فثبت أن طلب الرؤية يترتب عليه العتاب والذم فلا يصح الرؤية وأجيب
بأن الاستعظام لأجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لأنهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق
الله تعالى في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على
طلب الرؤية في الآخرة شاهده أنه ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله تعالى في الآخرة حيث قال و
قال الذين لا يرجون لقاءنا أي في الآخرة فدل على أن قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض
الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والإيجار انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى حسن أن الأبصار في

الشاهد أي فيما عندنا من المبصرات يجب إذا كملت شروط ثمانية أحدها أن يكون الحواس سليمة فلو
الحواس إذا كانت غير سليمة لا يجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فإن ما يمتنع رؤيته لا يرى
وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي أو كون المرئي في حكم المقابل كا
لأعراض القائمة بالجسم المقابل فإنها في حكم محالها المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة
للرائي فإنها كونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها أن لا يكون المرئي في غاية القرب
وخامسها أن لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها أن لا يكون المرئي في غاية اللطافة و
سابعها أن لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لأنا نعلم
بالضرورة أنا لا نبصر الشيء عند عدم أحد من الشروط ونبصره إذا حصل من الشروط وإلا
أي وإن لم يجب رؤية الشيء إذا حصل من الشروط جاز أن يكون بحضرتنا جبال وأشياء
لا نراها والشروط الستة الأخيرة أي المقابل وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد
وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لأن الستة
إنما يعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة
الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب أن نراه لحصول
الشرطين والتالي والملزوم مثله وأجيب بأن الغائب عن الحكم مساواته لما ليس كالشاهد فلعل
رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلق الله تعالى في الأبصار ما يقوى به على رؤيته أو
بأنه لم يمكن الرؤية واجبا الحصول عند تحقق من الشرائط فإن الرؤية بخلق الله تعالى في الشروط
الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها السادسة أنه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع
وكل مرئي مقابل منطبع في الرائي بالضرورة فإنه تعالى ليس بمرئي وأجيب بمنع الكبرى
فإنا لا نم أن كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف
العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري وبأن ما ذكرتم منقوض
بإبصار الله إيانا فإنه ليس مقابلا ولا منطبعا تم الباب

في أفعاله تعالى

الثالث في أفعاله تعالى لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في أفعاله وذكر فيه
مسائل الأولى في أفعال العباد الثانية في أنه مريد للكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة
في أنه لا يجب عليه شيء الخامسة أن أفعاله لا يعلل بالأغراض السادسة في الغرض من التكليف
المسألة الأولى قال الشيخ أبو الحسن الأشعري أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة
له ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور كلاهما واقعان بقدرة الله تعالى وقال
القاضي أبو بكر إن ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا
صفات الفعل يقع بقدرة العبد وقال إمام الحرمين وأبو الحسين والحكماء إن أفعال العباد
واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد والله تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة
والإرادة يوجبان وجود المقدور وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني المؤثر في الفعل
مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على سبيل
الإيجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الأول أن ترك الفعل من العبد إن امتنع حال الفعل
كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل اختياريا وإن لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله إلى
مرجح موجب لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد
لأنه لو كان من العبد لعاد التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة إلى مرجح موجب لا يكون من
فعله والإلزام الجبر قيل المعتزلة يقولون حين الاختيار يستوي الطرفان بالنسبة إلى
القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بسبب الإرادة فحين حصل المرجح وهو الإرادة وجب
الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها
وقع أن امتنع ترك الفعل من العبد عند الإرادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وإنما يلزم ذلك
لو كان امتناع ترك الفعل بغير الإرادة وأما إذا كان بالإرادة فلا أجيب بأن هذا الدليل
إنما ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في إبطال قول
سائر المعتزلة لا في إبطال قول أبي الحسين الثاني لو كان العبد موجدا لفعله باختياره

كان عالما بتفاصيله اذ لو لم يكن الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات علمه تعالى
ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السوية فليس
حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط
بالعلم بالجزئي فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد
محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احياز السكنات واللازم باطل فان المتحرك
البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكنات ولا
باحيازها قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجَد ولا يلزم من عدم [illegible] لان مثبتي العالمية
لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن
يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة عنها مع اقتران القصد بها تكون معلومة له على سبيل
الاجمال اجيب بان الجزئيات المنفصلة اي [illegible] بالفعل الصادر من الفاعل بالقصد والاختيار
وجب ان يحصل بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موجد الفعل
باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لقائل ان يمنع ابطال اللازم فان العبد عالم بنوع حصول افعاله
لكن لم يثبت العلم المفصل على ما ذكره الثالث لو اقدر العبد وفرضنا مراده مراد الله تعالى بان
اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او
لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كان اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويتان
في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والاثر الواحد وهي حقيقة لا تقبل التفاوت
فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في امور
خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد
عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور
بل هما متفاوتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حمل مسافة فيها لا يقدر

قادر آخر عليها في تلك المسافة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية
وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل معين يقدر القوي
عليه والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل
ماخوذ من الدليل المانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الاله
مفروض متساوية في القدرة بلا تفاوت وهنا لا يتمشى قال احتجوا بالمعقول و
المنقول اقول احتجت المعتزلة على افعال العباد باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول
اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل والترك يقبح تكليفه لانه
ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان
التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما ان الفعل الصادر
عنه عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان
داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيمتنع
التكليف وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم الله تعالى وقوعه وجب وقوعه وان علم
الله تعالى لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به واما الثاني
وهو المنقول من وجوه الاول الآيات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله
ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله بل سولت لكم
انفسكم امرا وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله من يعمل سوءا يجز به وقوله
كل امرئ بما كسب رهين وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله اعملوا
ما شئتم وقوله فمن شاء ذكره وقوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض
المنقول بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى كقوله خالق كل شيء و
قوله والله خلقكم وما تعملون وقوله ومن يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله

على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله لتجزى كل نفس
بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله هل تجزون الا ما كنتم تعملون
وقوله فمن جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا
وقوله اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة وقوله ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله
كيف تكفرون بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والعقاب والمدح
والذم والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاملة قوله عليه الصلوة والسلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات
السعادات والاعمال السيئة علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات
والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الاعمال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات
الثالث الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا
وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى اني ظلمت نفسي وعورض بقوله حكاية
عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء وبقوله تعالى من
يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على ان افعال الله
لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله
تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن
ظلموا انفسهم واما الاختلاف فلقوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
واما التفاوت فلقوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الاختلاف والظلم
والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان يكون افعال العباد ليس افعال الله تعالى
لان العبد يتصف بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى
واجيب بان ما ذكرتم من الآيات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى اما الآيات

افعال م

الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض بالنسبة الى ما ليس [illegible] في
نفسه الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة
بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة بالنسبة الى العبد لكونه
او لكونه غير مستحق لها وكون الفعل ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له
كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت التي يدل عليها الآيات فنفي القرآن
وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله مطلقا
فان مخلوقات الله متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت قال
واعلم ان اصحابنا اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي
نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحس من ايجادات من الحركات الصادرة بدون
شعورنا واختيارنا فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وذلك
اي تفرقتهم وطريقهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء عن اضافة الفعل الى اختيار العبد
مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى
ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا
صمم العبد العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله
وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قالت الملحدة هذا ايضا مشكل لان
تصميم العبد ايضا فعل من افعاله مخلوقة لله فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا
المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لان بحث العاقب يؤدي المناظر فيه
الى رفع الامر والنهي والترك بالله وقال اصل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وكشفه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد
بجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل
بل كونهما بحيث لهما مدخل في فعله تعالى اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع الممكنات

بخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا ان يكون الوسايط والاسباب
لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل ان خلقها الله تعالى بحيث لها
مدخل فيكون الافعال الاختيارية والمنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة
خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك هذا الطريقة
السلف في تلك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى قال المسألة الثالثة هو مريد اقول
المسألة الثالثة اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد
للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله
تعالى وقوعه يريد وقوعه وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا يريد
الشر والكفر والمعصية وقبح الافعال ويريد الخير والايمان والطاعة وقبح اولا والارادة
يوافق الامر وكل ما علم الله تعالى يريده وقد احتج المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول
انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدع بالاختيار ومن جملة الشر والكفر و
المعصية فيكون موجدا للشر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له و
لقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عند المعتزلة الثاني انه تعالى
علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا
واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل
ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز
ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وايضا ان العلم تابع للمعلوم
لا موجب له فلا يكون العلم موجبا للكفر فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتج المعتزلة بوجوه
اربعة الاول ان الكفر غير مأمور به بالاتفاق فلا يكون مرادا والارادة مدلول الامر او ملازمة له او
مساوية لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة شرط لا ينفك عنه واياما
ما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا والكفر غير مأمور به

امرهم

فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اما
بيان الملازمة فلان الكفر ح مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب بالاتفاق
الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل بالاتفاق لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة
ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره محصلا مراد الله تعالى فيكون
مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا
لكان الله تعالى به راضيا واللازم باطل واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون
الامر نفس الارادة ولا يكون مشروطا بها وذلك كما في المجبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده
وتوعده بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد
عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به
لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد المأمور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعد بعقاب
السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة هذا على الفرد
بان الامر طلب بان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر نفس
الارادة او مشروطا بها لوقعت المأمورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة
المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمع تعلق الارادة بالشيء تخصيص حدوثه بوقت
فاذا لم يوجد الشيء لم تخصص بوقت حدوثه واذا لم تخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة فيلزم
من هذا انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة به وجد
على تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المأمور به لكونه مرادا موجودا
واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى ان يموت على كفره مأمور بالايمان ولم يحصل الايمان
منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد
يطلب ما يكره والمولى يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم
ذلك لو كان مختارا لوقوع المأمور به بل انما يطلبه ليظهر مخالفة العبد للسيد فيما يطلبه فلا يعاقبه

باطل م

السلطان فلا يكون طلب المأمور مستلزما لطلب عقابه وعن الثاني ان قولها الاثم الملازمة
قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا الارادة
انما هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة غير الفاعل على تقدير
الفعل من الفاعل لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة
التي هي عين الامر او شرطه هي الثانية ولا يلزم من كون المأمور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه
فان الارادة الثانية لا يستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هي المعنى لا القضاء
فالكفر الذي هو المراد ليس قضاء بل هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ولقائل
ان يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء
الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضا
بالكفر من حيث ليس هو بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة
فالطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المراد قيل ولقائل ان يقول الطاعة موافقة الارادة
الثانية او مشروطها اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروط بها واجيب بان الامر غير
الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كما مر في مثال المجبر وعن الرابع
ان القضاء من الله تعالى ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على
الفعل وترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء ترك
الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكماء في بيان كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى
الامور الممكنة في الوجود منها ما يجوز ان يبرأ وجوده عن الشر اصلا كالعقول التي لا يكون كمالها
على امر بالقوة وهي الخير المحض والمقصود الاول في مثال الملائكة والافلاك ومنها امور
لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها شر عند تصادمها
لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا يحصل فضيلتها ولا يكمل افادتها في تكميل الوجود

الا ان يكون بحيث يؤذي ويولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية ويكون بحيث
يعرض منها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق والكسر باعتبار وجود الشر وهذه
ينقسم الى ما شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على
الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى خيره وشره واذا كان وجود الاول
الخير المحض مبدأ الفياضان فالوجود اكرى بالصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه
من وجود مبدأ العلة وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون ان يحصل لها
لا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات مصادمات
موذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي الى ان يقع بها خطا عقد صادر في المعاد او
في الحق او وطنهن ان غالب جاهل من شهوة او غضب صار في امر المعاد ويكون القول المذكور
لا يعمي عما وذلك في اشخاص اقل من الاشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه رضي بالعرض قال المسألة الرابعة في التحسين والتقبيح اقول المسألة
الثالثة في التحسين والتقبيح والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبح بالنسبة الى
الله تعالى اما بالنسبة الى افعاله فلاتفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح
لكونه نقصا والنقص على الله تعالى محال واما بالنسبة الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا
وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي الكراهة فالقبيح هو الحرام
والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه شرعا فيتناول افعال الله تعالى والواجب والمندوب
والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذلك المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت
المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار

كما هو مذهب الجبائي ممنوع من الله تعالى كما يقبح منا وكذلك الحسن حسن في نفسه وحسنه
يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبيح ما يستقل العقل
بدركه بالضرورة من غير نظر والاول كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم
والكذب الضار او يستقل العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع
والذي لا يهتدي الذهن بهذين الوجهين لا يستقل العقل بدركهما لكنه اذا حكم بهما السمع اي المعتزلة ما ليس
التمسك بدين نبي كالبراهمة ومن الحسن والقبيح ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركه
لا بالضرورة ولا بالفكر والاستدلال كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان
العقل لا يستقل بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح يطلقان على امور
منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا ومنها ما
يتعلق في الآجل ثواب وعقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبيح ما
يكون صفة نقص وكان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبيح ما يكون منافرا فلا
خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فليس
يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك
لا يوصف فعله بالحسن والقبيح فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح
عقلا قال الرابعة في انه لا يجب على الله شيء اقول المسألة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء
لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو
وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب ما يكون
الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته
مستكملا بفعله فانه يتخلص بفعله من الذم ويتوجه والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا
منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها
ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف فهو ان

يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب
على الله حتى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل الغرض من التكليف وهو التعريض
للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف
به المستلزم للعوض منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف
واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا قيل هذا الثواب
ممكن الوصول في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد
هذا الثواب ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو
نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تعالى على التكاليف والطاعات
تفضل الله من النعم السابقة والاعمال لا تكافي النعم السابقة فكيف يستحق بها ثواب
اما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد فيقبل العقاب
حق وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله العفو بل الحسن العفو كما في الشاهد
واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فيفعل الاصلح
للكافر الفقير الذي لا يخلق خيرا لا يكون معذبا في الدارين واما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا
يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح الشيء مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قبيحا على انه
وقد عرفت فساد ذلك فلا قبح بالنسبة الى الله تعالى قال الخامسة في ان افعاله لا تعلل اقول
المسألة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض
ما لاجله الفعل من الفاعل واحتج المصنف على ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجهين الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم محال بيان الملازمة انه كل من كان
يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه
تحصيل مصلحة العباد ولا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم
تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح

بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الذي هو
الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور له تعالى لان
كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال
في حصولها يكون عبثا والعبث على الله تعالى محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال
لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس
الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص
الحادث بوقتها المعين ان وجد قبل وجود الحادث المعين لزم ان يكون الحادث
ح اي قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لانه لا
ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادث المعين بوقتها المعين
في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض
لزم الترجيح عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض
الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد
الكلام فيه ويلزم التسلسل او الترجيح عن الغرض واحتج المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة بغرض
مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب بان المراد
بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض لزم عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان
كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم بيانه ثانيا اعلم ان المعتزلة
يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك والا لزم الترجيح بلا مرجح والحكماء
يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه
ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيعلم ان الشارع حكم
فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الكمالات الناقصة الى
كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان

الى مكان آخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل اي ما
يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس
من شان فعله ان يتصف بقبح وكثير من الناس قصرت عقولهم عن قبول اسرارهم وكثير من الحركات
تحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسأل عما يفعل بحكمه ويفعل قال السادسة قالت
المعتزلة اقول المسألة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم
فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبني على الحسن والقبح في افعاله والوجوب على الله تعالى وانها
امور باطلة عندنا ومع ذلك اي ومع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا
بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم
قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة
الشهادة اعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبر في افعاله لما مر من ان الكل بقضاء الله
وارادته تعالى فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان
لم يكن لغرض كان عبثا فيمتنع عن الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض عائدا اليه
لتعاليه ان يكون له غرض ويستحيل ان يكون ذلك الغرض للعبد فان الله تعالى قادر
على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه يكون توسيط التكليف عبثا و
اجيب عنهما بانه مبني على طلب العلة وهو باطل لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكان
علة تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة و
اولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق بحلول
الثواب وحلول العذاب على اصحاب الجنة واصحاب النار وفي ابنية السعداء الذين لهم
درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمته لا يسأل عنها وليس له ان يعترض على غيره و
ليس لغيره ان يعترض عليه ولا يسأل كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال

الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها اقول لما فرغ من الكلام

الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب
الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والنشر الباب الثالث في الامامة الباب
الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان
المعجزات الثالث في نبوة نبينا عليه السلام الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس
في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان
الى النبي النبي فعيل اما من النبوة وهي الارتفاع من الارض وقد يكون بمعنى الذي شرف على سائر
الخلق واصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النباء الذي هو الخبر يقال
نبأ وانبأ ونبأ اي اخبر فالنبي مخبر عن الله تعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه
ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه
في الذرية والبرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غيرها و
يخالفون العرب في ذلك في انهم لا يهمزون في غير هذه الحروف وجمع النبي نبآء قال الشاعر
يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا ويجمع ايضا على انبياء لان الهمز لما ابدل
والزم الابدال جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد وقيل نبأ من ارض الى ارض
اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اي يا من خرج من مكة
الى المدينة فانكر عليه الهمز وقيل النبي هو الطريق ومنه قيل للرسل عليهم السلام انبياء
لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب اللغة اما في العرف فذهب الحكماء الى ان النبي من كان
مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهره وشدة اتصاله
بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية ان يكون نفسه بحيث تطيعه هيولى
العنصر القابلة للصور المفارقة الى حد الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع
كلام الله تعالى بالوحي واورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع المغيبات
فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون

ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على الغائبات من دون سابقة تعلم وتعليم
وايضا النفوس البشرية كلها متفقة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما يجوز
لبعضها جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة
ثانية لا يكون مختصا بالنبي فانهم معترفون ايضا بان ما ورد بالغائب مطيع لغير الانبياء وايضا
ما جعلوه خاصة ثالثة غير مختصة لانهم ينكرون الملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المفردة العالية
وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع
على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم من غير عائق ولا شك ان حصول مثل هذا البعض
لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متفقة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت لبعض
ثم اذ كونها يكون المفارق راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة
الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحد من الخواص الثلث ليس بخاصة مطلقة بل خاصة
اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة
موهبة الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك
وبعثناك فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي على طريقة الحكماء فهو ان
نقول ان الله خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس
ومسكن وسلاح وكلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء و
اللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح كل الامور
وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن لكن عسر صعب فكان امر معاشه
لا يتيسر الا بمشاركة آخر من بني جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيما يعين
لما هو موقوف عليه صلاح الشخص او النوع بحيث يتزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط
واحد لآخر والآخر يتخذ الابرة له وغير هذا من سائر الامور لينتظم امر المعاش كل من بني نوعه
باجتماع ومعارضة ومعاوضة فاذن الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر

به المعاوضة والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم
عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة والمعاوضة والمعاضدة لا ينتظم الا
اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع
الخيرات والسعادات بمنزلة المعتز فان اكثر مطلوب للناس وحصول جميع المقاصد الجسمانية والمطالب
الحسية لواحد يستدعي تمامها عن غيره فالشهوة تدعو الى المزاحمة والانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه
غضب على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير فيحصل بذلك التشاجر
فيقع بذلك الهرج والتشاجر ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا
على معاملة وعدل فاحتيج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات
التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع محفوظ والشرع لا بد له من شارع يعرض ذلك
الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذن لا بد من شارع ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع
الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون في قبول
الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات تظاهر ومعجزات باهرة تدل على
انه من عند ربهم ويحث على اجابته وتصديقه في مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون
اختلال العدل النافع في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام
بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يكتمونه
من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يسلك الحق
والمنتقم لمن يستحق الانتقام فيتوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب
ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى
فوق معرفة انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه

في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخل فيهما وما اشبه ذلك فانه يعظم عليهم ويشغل
ويشوش الدين عليهم ويوقعهم فيما لا مخلص عنه وشك من المعرفة ثم لما لم يكن يقينها
ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو الاذكار التي مع التكرار وكان التكرار انما
انما يكون بعبادة يذكر المعبود بالعلم عليهم مثل الايمان بالشارع ... من
عند صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثواب وعقاب اخروي والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق ونعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع ولاستعمال الشرع
منافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب
وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والاقبال على المشي للتشهي والغضب
المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن عوارض المادة والعوائق الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكر انذارات
الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل
والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم
واستقم قال الثاني في امكان المعجزات اقول المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات
المعجز امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر الامر
لان المعجز كما يكون اثباتا لغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما قال
خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة
من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا
اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث امر خارق للعادة يدل على بعثة
نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة بعثته والرهص بالكسر الصف الاول من الحائط

دحصت الى طبا وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السهو والشغل مثال
المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت من معتاده مع حفظ الحيوة والصحة وهذا
ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة هي ان لكل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات
تعرض لصاحبه فعند هبوط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى القوى البدنية
كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات الى ذات النفس فان كثيرا ما يبدر
تعرض في النفس هيئة ما عقلية متعلق العلاقة من كذا ثم اعداد الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء
انظر انك اذا شعرت بجانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك
واذا احسست شيئا من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت الغضب العلاقة
التي بين النفس وبين هذه الفروع شيئا في النفس حتى يعقل التكرار او غائلين عادة خلقا
يتمكن من النفس تمكن الملكات فاذا ارتاضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذب طوع النفس
في جهاتها التي يزعجها اليها لصاحب النفس الى جهة القوى او لم يجبه فاذا انجذب
النفس من القوى اشتد انجذاب هذه القوى بحسب اشتغال هذه القوى من الجهة الاولى عنها
فالامساك عن القوت من غير معتاد لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى
البدنية فوقعت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره
فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة
بتحليل المواد الردية انحفظ المواد المحمودة قليل التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء
وربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في
غير تلك الحالة بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك الاشارة بقوله
عليه السلم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم ان ما ذكر من التحليل في
انجذاب النفس الى جناب القدس لا اقل مما يعرض في حالة المرض وكيف لا والمرض
حالة يعرض عن التحليل لاجل الحرارة وانه يمكن التحليل مصروف الطبيعة ومع ذلك في المرض

مضاد مسقط محرك للقوى لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فالمتوجه الى جناب القدس
ما المريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان
سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوى والمتوجه الى جناب القدس
يمتنع ثالث وهو سكون البدن من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه
الى جناب القدس اولى بالاحتفاظ وهو مثال الانسان غير المعتاد ان يخبر عن الغيب
بان يقع له في اليقظة تابع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فالاطلاع في حال اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة
امر يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل
عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور
لعل ان نظر يشهد ان به وليس احد من الناس وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمته
التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج فيختل التخيل والتذكر اما القياس
فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية على الوجه
الكلي باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة عن منطبعة في مواد بل لها
مع الافلاك علاقة كالنفوس مع ابداننا ومنتقشة على الوجه الجزئي باعتبار الصور
المنطبعة في مواد الافلاك وهما صالحان لجزئيات في علم العقل مما على سبيل كلية
وفي العالم النفساني بحسب احدهما على سبيل كله والاخر على سبيل جزئية ساعة بالوقت
والاول بالذات والثاني بالآلة وللنفس الانسانية ان ينتقش بنقش ذلك العالم بحسب
الاستعداد وزوال الحائل فلا يستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية بعض الحس
من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الباطن بعمله شغل النفس عن الحس الظاهر وكاد لا يرى ولا
يسمع فاذا تجرد الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن

وذلك م

الى الحس الظاهر امان ذلك الانجذاب الى العقل الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي
هي العقل فيها اكثرا الى العقل وعرض ايضا مع استعمال النفس بالحس الظاهر واستعمال
الفكر فيما يذكره في الحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة حركة القوة فيحل عن افعالها التي
بالاستعداد الى العقل واذا اشتغلت النفس عن ضبط الحس الباطن بحسب تصرفها
ضعف الحواس الظاهرة ايضا فلم يادعها الى النفس بعيده والحس المشترك هو اللوح
النقش الى اذا تمكن النقش فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الانتقاش الحسي عن
الحس الظاهر وبقي صورة الانتقاش في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم
كما يشاهد القطر النازل خطا مستقيما والشعلة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة
في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك
من المحسوس الخارج او بقاؤها مع بقاء المحسوس او بعده بعد زوال المحسوس او وقع الصو
في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على ارتسام الصورة الخيالية في الحس المشترك
من السبب الداخل ان المرضى من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء
على مزاجهم الاصلي فقد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس
خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة في اجزاء
الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي هي مادي الصور فيها بواسطة
المتخيلة القابلة لنشرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور
التي هي في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان
المتخيلة اذا احدث في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بها تقرر فيها ذلك في الحس المشترك
كما كانت الصور ايضا قد ينتقش في معدن التخيل والوهم من لوح الحس المشترك
وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك
شاغلان حسي خارجي يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور لها جاذبة عن قبول

الصور في م

الصور من السبب الباطن كان الحس الخارج بسبب الحس المشترك من اعراض المتخيلة
وبعضه عقلي وعقلي باطني او وهمي باطني يضبط التخيل عن الاعمال الى العقل مع
الاضطراب بتصرفاته بما يعرضه من الامور المعقولة او الموهومة مشتغل التخيل لا ان غاب
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن المتخيلة من النقش في الحس المشترك لان حركتها
ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين الحس المشترك او العقل الباطن
او الوهم الباطن وبقي شاغل واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع المتخيلة
الى فعلها فيتسلط على الحس المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك مشاهدة و
النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد تشتغل النفس في النوم بالانجذاب الى جانب
الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين
الاول ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل انجذب في شانها لسالتها الطبيعة فاشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب طبعا
نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان
بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
تكون في المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تفرغ لفعلها الخاص الا
بعد عود الصحة فاذا الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة
المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه الصور
المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهد واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي فيضعف
احد الضابطين فلا يبعد ان يكون الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها بالشواغل اقل وكان ما يحصل منها الى الجانب
الاخر فضلة اكثر فان كانت شديدة القوى كان المانع فيها موهوما اذا كانت النفس مرتاضة

ت

طن

بالرياضة كان يعطلها او صدرا لها عن مصادمات الرياضة المعين عن افعال المطلوب
وتصرفها في مناسباتها اما لها على ما يوجهها اليه اقوى بوادا فلت الشواغل كثر بيوت
شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس
فاستفيد منه نقش من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى عالم التخيل وانتقش الحس
المشترك بصورة جزئية مناسبة لذلك النقش العقلي وهذا في حال نوم او في حال مرض ما
يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتوجه التحلل
الروح الذي هو آلة التخيل فاذا اوهن التخيل لسرع الى سكون ما وفراغ ما فيجذب الى الجانب
الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا وذكر
لامرين اما لتنبيه من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وذكره التخيل بعد استراحة ووحشة فان
التخيل سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فان التخيل معاون
النفس عند اقبال مثل السوانح فاذا اقبل التخيل ذلك الوارد حال ما عدم الشواغل
عن النفس استقر في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر لتسع للجوانب
المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما يتوصل الاثر
الى الذكر فوقف هناك فتعود عليه السلام انه وحي الوحي نفث في روعي كذا وكذا
وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واعجب الخيال لوح الحس المشترك
الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما
قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين بعض ما لهم الى سد وخلل للمريض المتخيل والضعف
وفعله في الاولياء والاصفياء نفوسهم المقدسة الشريفة القوية فانها اولى واحرى بالوجود
من ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بشاهد وحاجب
فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة مثال هو صورة المشاهد واستماع
كلام محصل النظم من مشاهدة كالطيف ويشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه

ومنه ما يكون من اجل اصال الوحي وبلوغ ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع
كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة حيث حاكته لكل ما يليها من سنة
ادراكية او سنة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل
الى ما هو متعلق به وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها
المتخيلة بطبعها كل ساع الى هذا الانتقال الا ان يضبطها ضابط اما بقوة النفس
المعارضة لذلك الساعي فانه اذا اشتد قوة النفس وقوي العقل على ما يرد منعه
ان يجاوز الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة حتى انه صار يكون قبولها شديد
الوضوح ممكن التمثل فانصارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا او عن الذهاب
ملاما ووراء كما يفعل ايضا ذلك عند مشاهدة حادث غريب فيبقى اثرها في الذهن بينا و
السبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات
الضعيفة فالاثر الروحاني الساعي للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا
فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا
ان الخيال يمعن في الانتقال ويميل عن التصريح فلا ينضبط الذكر وانما ينضبط انتقالات
التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس قد تطمع ما به شغل القلب
فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس بها مثبتة غير متوهمة والذكر ارتساما
قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك من المراتب في هذه الاثار محفوظ
بل وفي جميع ما يباشره في افكارك يتفطن وربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه
الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالفكر وتصر عن الساعي المضبوط
الى الشيء الذي اليه منتقلا عنه ولذلك الى آخر وربما اقتنصها اصله من مهمه
الاول وربما انقطع عنه وانما يقتضيه بضرب من التحليل والتاويل فما كان من الاثر
الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او

صحيحا خالصا او حكما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وربما كان قد بطل هو وبعض محاكياته
وسواله احتاج الى احدهما وذلك بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي
الى تاويل والحكم الى تعبير ومن الامور الخارجة للعادة ان يفعل الانسان ما لا يقوى
امثاله مثل ان ينبع الماء عن رمانة او ينبع عن خلال اصابعه وبنانه وذلك بان
يسلط الله على مادة الكائنات فيتصرف بنفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان
النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هو جوهر مجرد عن المادة فانه بذاتها تعلقها
بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى بها تاثيرها
عن بدنه الى سائر الاجسام فيكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس من النفوس المدبرة لاجرام
العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة للذات لما كذلك يؤثر ايضا في اجسام
العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ لتلك الافعال سيما ما يناسب
مزاجها خصوصا ويشاركه في طبيعته فينفعل فيه ما يشاء هذا على راي الحكماء واما على راينا
فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك
اليه وانزال الكتب عليه قال الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اقول المبحث
الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة
من البراهمة لنا وجوه الاول انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك
كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة لثلاثة اوجه الاول
انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان
القرآن معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى بمعارضته بلغاء العرب وفصحاءهم
قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم
على معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم وابطالا لما علاه الكلام وامتناعهم مع توفر الدواعي
يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر عن الغيبيات

عيهم

والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي والابلغ انه كان معادا للرجل
بلدة لا يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوله قوم اولي باس شديد عند بعض بنو حنيفة
وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم او يسلموا و
عند بعضهم اهل فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى اهل فارس
لتقاتلوهم او يسلموا وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين آمنوا الذين يرضى
بدينهم قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر
الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكان مدة
خلافة الائمة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلاثين سنة وقوله
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلام لعمار بن ياسر تقتلك الفئة
الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله عليه السلام
للعباس حين اسر في اسارى بدر وطلب النبي عليه السلام فداء نفسه وابن اخيه عقيل
بن ابي طالب وعجز العباس نفسه عن الفداء اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل
وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبيد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم
به احد غيري والذي بعثك بالحق انك رسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره عليه السلام
عن موت النجاشي روى ابو هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نعى الناس بموت النجاشي
يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات

نهم

للشعبهم

ثم بان بعد الاخبار انه مات فى ذلك اليوم واخباره عليه السلم عما يحدث على التعين والقلات
الى اشراط الساعة كخرابة بغداد روى ابو بكر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ينزل
ناس من امتى بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون
من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا
وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء
وكان كما اخبر فان المراد بذلك البصرة هو بغداد وقد اغار بنو قنطوراء يعنى الترك وقد اغرق
اهل بغداد فى تلك الغارة مثل فرق كما ذكره النبى عليه السلم وكاخباره عليه السلم عن نار
بصرى وهى مدينة بالشام قال النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى يخرج نار من
ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت
فى ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت مضيئاتها بحيث راه من ببصرى
من اخباره عن المغيبات فى الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات فى الامور
الماضية كما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى التواريخ بحيث
لم يتمكن احد من التخطئة وثالثها انه اوتى عليه السلم هذا المبلغ العظيم من الحكم النظرية كمعرفة
الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكم العملية
كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بعد من غير تعلم وممارسة فانه صلى الله عليه وسلم
ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر سفرا
الى بلاد اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام من غير تيسير علم كل واحد من اعدائه انه لم يتفق
له فيهما ما يطمع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر
كانشقاق القمر روى انس رضى الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم
آية فاراهم القمر شقتين حتى راوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه صلى الله عليه وسلم

قال انى لاعرف حجرا بمكة كان يسلم على قبل ان ابعث ونبوع الماء من بين اصابعه قال
جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها
ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع عليه السلم
يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا
مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وحنين الجذع قال جابر كان النبى صلى الله عليه وسلم
اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه
صاحت النخلة التى كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبى صلى الله عليه وسلم
فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبى الذى يسكت حتى استقرت وشكاية الناقة
من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفى ثلثة اشياء رايتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم
بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبى فقال
اين صاحب هذا البعير فجاء فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت
ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا
اليه جرجر البعير اى صوت وجران البعير مقدم عنقه وكلام ذراع الشاة المسمومة روى
جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاخذ رسول الله الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال عليه السلم ارفعوا
ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال
اخبرتنى هذه فى يدى يعنى الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان
غير نبى استرحنا منه فعفا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك
من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك
بينها متواتر لان مجموع الروايات بلغ حد التواتر والقدر المشترك متحقق فى رواية المجموع فيكون
متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم

عليه وسلم

ن

النبوة واظهرهم

وقال انى رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت
صادقا فى دعواى فخالف عادتك وقم من مكانك فيفعل الملك اى قام الملك من
مكانه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا الثانى من
الوجوه الدالة على نبوته جمع سيرته وصفاته الموافقة كملازمته الصدق فانه
لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يكن اعداؤه
ينسبون الكذب اليه فى شئ من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مع
عمره مع القدرة عليه ساس عرض قريش المال والرياسة ونكاح من رغب
فى ترك دعوته عليه فاعرض عنه وكسخاوته صلى الله عليه وسلم فى الغاية حتى عاتبه
الله تعالى فقال ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته الى حد لم يتوقف عن احد وان
عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد البأس اتقى الناس به
وكالفصاحة التى ابكمت مصاقع الخطباء واتحفت العرب العرباء وخطيب مصقع
اى بليغ وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال عليه السلم
ما اوذى نبى مثل ما اوذيت فصبر عليه من غير فتور فى العزم كما صبر اولوا العزم
وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فكل
واحد منها وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل
الا للنبى وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالى فى كتابه الثالث
من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته صلى الله عليه وسلم
فمن مجامع ادلة نبوته صلى الله عليه وسلم والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات
وكتب دلائل النبوة قال وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل فهو مقبول سواء
ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر فى العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان
خاليا عن امارات الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اى علم قبحه بالعقل

الاصرار بر گناه ايستادن ص

تكليف ... وهو الاقامة

فمردود سواء ورد به الرسول او لم يرد وما توقف العقل فيه اى لم يعلم العقل حسنه
ولا قبحه فيستحسن عند الاحتياج الى الانتفاع به ويستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر فى العقول
ان ما يحتاج اليه الانسان ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه
قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فارسال الرسول عندهم عبث
تعالى الله عن ذلك فهذا الامر مندفع وسمج اى ضعيف ويقال ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب
والجواب انه على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص فوائد البعثة على
التفصيل فقال للبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تقرر الحجة بانه يؤكد ما فيه دل عليه
بالاستقلال لتنقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فبعث الله الرسل لتنقطع الحجة وقيل
تلك الحجة وجوه ثلثة احدها ان يقولوا ان الله تعالى وان خلقنا للعبادة فقد كان يجب ان يبين
لنا العبادة التى يريدها منا انها ما هى وكم هى وكيف وان وجب اصل الطاعة فى العقل
لكن كيفيتها غير معلوم لنا فبعث الله الرسل لتنقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع
المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا من سهو وغفلة وسلطت
علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا بالمساكين اذا سهونا نبهنا واذا ملنا الى
الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع سهونا وميولنا كان ذلك اغراء لنا على تلك العصيان
وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لم نعلم
بعقولنا ان من فعل القبيح عذب بالنار مخلدا ابدا ونعلم ان لنا فى الفعل القبيح لذة
وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا آتيته الثواب دائما وكنا نعتقد
انه لا منفعة لك فى شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا
اما بعد البعثة فقد اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يحط اى نزيل

ع

الشبه التي يصعب على العقل حلها ومنها ان يرشدنا الى ما يتوقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامرد الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ما به العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف العبادات والطاعات المذكورة للحدود والمنكرة لا كمحافظة الشرائع الاوقات المتشابهة كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدول العمم لحفظ النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي الى التقاتل فلابد من عدل يقيم لحفظ النوع بحفظ شرع كما ذكر من بيان الاحتياج الى النبي عليه الصلوة والسلام ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية الى النوع المكملة لامر المعاش قال الله تعالى لداود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان احتياج الناس الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها اشد من احتياجهم الى الدرع ونحوها الى السراج الحرد عظيم موجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا يفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر الكل وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك تعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا حركات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب البطيئة وايضا العقول متفاوتة والكامل منها نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلابد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلابد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لان الكل حتى الى منتهى كمال الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم قال وقالت اليهود اقول قالت اليهود لو كان محمد عليه السلام نبيا لكان ما اخبر به صدقا واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى ما شرع شريعة موسى

عليه السلام فلا يخ اما ان يكون قد بين فيها انها ستنسخ فان كان بين انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الا طباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه السلام معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وكان ذلك اقوى الدلائل لعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه سينسخ فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وابديته الى يوم القيامة استحال نسخه لانه لما بين ان شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز ان ينص الله تعالى على التابيد مع ان التابيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع موسى انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد عليه السلام ثابت ابدا مع انه لا يكون تابيدا ابدا فيلزم جواز نسخ شرعكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى بل بين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يكن شرع موسى ولم يسا الامر لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يتقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجوب مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق منا ومنكم فظهر فساد القسم الاول والثالث وتعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المصنف بان الله تعالى قد بين في شرع موسى ما يشعر بنسخه اجمالا ولم يبين مقداره بالوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا قال الرابع في عصمة

الانبياء عليهم السلام اقول المبحث الرابع في عصمة الانبياء الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكن جوزوا اظهار الكفر تقية بل اوجبه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له فكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان تعمدوا الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان جزاؤه اشد كما اوعد نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حد الاحرار على العبيد نصف حد العبيد وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان من كان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل الا لكان ادنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لكان وجب الزجر والايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار المنكر يوجب زجره وايذاءه وايذاء النبي حرام لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة

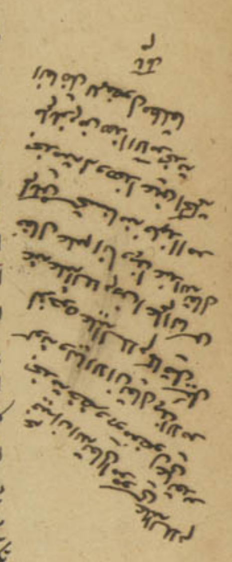
فیه تامل

وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لا ينالوا عهد النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال المراد بالعهد عهد الامامة لا النبوة بدليل عطف ذلك على صدور الآية خطاب ابراهيم بقوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي لانا نقول عهد الامامة في الآية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله اني جاعلك للناس اماما اي جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمون قال اما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك الآية فان الآيتين يدلان على صدور الذنب من النبي اما الاولى فلان العفو دل على تحقق الذنب واما الثانية فلان المغفرة بعد عدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف بان نحو هذا محمول على ترك الاولى بجامع الدليلين قال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع الصادر عن النبي في محل العفو والغفران لان العبادات الا وفوقها عبادة لا نا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والغفران ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والغفران فالعفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا انه صدر منه المعصية وآدم نبي بالاتفاق واجاب المصنف بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لآدم رسالة ولا يوجد النبي الا اذا كان له امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم ربه اراد به وعصى اولاد آدم وحواء فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما بالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء انما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك عمدا اساله وزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي واعترض عليه بان ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير يمتنع النسيان

وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكر غير وقت النسيان فالا فلا وجه لقوله تعالى فنسي ولهما عاتبه الله على ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وآدم وحوا اعترفا بالذنب وقالا ربنا ظلمنا انفسنا
الله تعالى توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا
للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجهين احدهما زعم النظام ان آدم فهم من قوله
ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون
اشارة الى النوع كقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وثانيهما زعم آخرون ان النهي
ان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيه وحمله على الظاهر بدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت
الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف ومنها قول ابراهيم هذا ربي فانه كفر وقد صدر
عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق واجاب بان قول ابراهيم هذا ربي على سبيل الفرض فان من اراد
ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا وهو كذب والكذب ذنب وقد
صدر من النبي ذنب اجاب عنه بوجهين الاول ان ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء
بالكفار كما لو قلت لصاحبك ووادي و ..... انه قادر على الكتابة انت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء
وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم
على انه جعله جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في
النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن
سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم بل نظره في
النجوم كان للاستدلال والتوقف على صنعه والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون
في خلق السموات والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم حالي او سيقع
في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حرمته عند بيعه فانه كتمان حق وكتمان الحق ذنب
اجاب عنه انما اخفى يوسف حرمته لاستعلامه بالقتل ان اظهر حرمته وكان قبل نبوته ومنها هم
يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل

الرجل الى المراة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف
السقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك جناية والخيانة ذنب اجاب بان ذلك لموافقة
اخيه ليقيم عنده فلا يكون ضارا فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من القائه
في غيابة الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب اكل يوسف وكل من ذنب اجاب بالمنع ان
اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء انما صدر منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود
والطمع في امراة اخيه اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي
نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصد داود لم يثبت صحته
على ما ذكروه والآية لم تدل على ما ذكروه بل يحتمل غيره هذا كله عصمة الانبياء بعد الوحي واما قبل
الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على الذنب للانبياء قبل نزول الوحي عن
النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الندور كعصيان اخوة يوسف والروافض
اوجبوا عصمة الانبياء عن الكذب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها
قال تنبيه العصمة ملكة **اقول** لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة
نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
اعلم ان الملكة النفسانية انه لم يكن راسخة يسمى حالا وان كانت راسخة يسمى ملكة والملكة النفسانية
التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما يحصل بان يعلم
صاحبها مثالب المعاصي ومعايبها ومناقب الطاعات لان الملكة المانعة من الفجور انما تحصل
في النفس بعلم صاحبها بما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع فصار ذلك
لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع
ولا يعصي فيصير ملكة راسخة وتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي عليهم ذلك العلم
والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم سهوا او تركوا
ما هو اولى لم يتركوا مهملين بل عاتبهم الله عليه ونبهوا الامر فيه عليهم فتتاكد ملكة العصمة فيهم

العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ويمتنع ذلك بالعقل والنقل
اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا امتنع تكليفه وبطل الامر
والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي الآية وقوله
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الآية الاولى تدل على ان النبي مثل
الامة في جواز صدور المعصية والآية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون
اليهم فلولا التثبيت لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع **قال** المبحث السادس في
تفضيل الانبياء على الملائكة **اقول** المبحث السادس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى
تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني
والى عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من
الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه
الاول انه تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولا شك
ان السجود المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى
بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان آدم اعلم من
الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم
لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك لان طاعة البشر
مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر
تكاليف تستنبط بالاجتهاد وطاعة الملك فانه جبلة ليس لها موانع وصوارف منصوصة
عليها لا تستنبط بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق يكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال
احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا الآية ترك العمل منه لم يكن بيانا



العالمين فيتناول العموم لا في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل العالمين والملائكة من العالمين
فيكون الانبياء افضل من الملائكة واحتج الآخرون اي القائلون بان الملائكة العلوية افضل
من الانبياء ايضا بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فان هذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي
من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى لما عاينوا اولاد عيسى بغير اب اعتقدوا انه ابن
الله وليس بعبد الله استبعادا لان يكون العبد يولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله بسبب انه خلقه الله بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله بغير واسطة
اب وام ومعلوم ان الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون من هذا الوجه
افضل الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على الانبياء يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر
فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود
الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على
ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يتابع ذلك ما لم يثبت افضليتهم وفيه نظر بان غايته ان الملائكة
افضل من البشر الذين يستكبرون عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون
عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة
ان تكونا ملكين سياق الآية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبي وسياق الآية الثانية يدل
على ان الملك افضل من آدم وحواء وفيه نظر فان الآية الاولى لا يدل على ان الملائكة افضل بل
يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا
لا يدل على ان الملك افضل والآية الثانية تدل على تفضيل الملائكة على آدم وقت مخاطبة ابليس و
لم يدل على تفضيله بعد الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي والرسول اليه ولا شك ان المعلم
افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المرسل اليهم
وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يتعلق لا في غيره ولا فيما يتعلق واما بعد تعلمه والنبي

على النبي بالتنبيه الامة ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير
ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الجمع
الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم ان وبين الملائكة
ارواح مبراة عن الرذائل والآفات الظلمانية والجبلة مطهرة عن الشهوة والغضب الذين هما منشأ
الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة من جرف السحاب والزلزال
القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال السادس في الكرامات اقول
المسئلة السادس في الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها
سائر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق لنا ان الكرامات لو لم يكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يستلزم
الجواز واللازم باطل لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى
قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده
قال هذا من فضل ربي اي هذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا
وقصة مريم وحصول الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا الآية وقصة اصحاب الكهف فلبثهم في غارهم سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ
اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على
آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا احتج المنكر
بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم
انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الناس يشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا
ظهور المعجز عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي
قلنا لا نسلم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر
الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه قال

الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع
في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد
الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس
في ثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية البحث الاول في
اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان
الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه
فيمتنع وجوده ابتداء لو امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد
عدمه بارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذاته لكن الشيء من حيث هو
فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود و
هذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يستلزم
امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي
الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا
ورد هذا بان الحكم عليه بامتناع وجوده ممتنع من حيث كونه معدوما وممكن من حيث كونه متصورا
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يجاب الحكم على المعدوم
بانه يمكن عوده يستدعي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن اجيب بان هذا الوصف
ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم
ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود
وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك
لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل للوجود
والى هذا اشار بقوله وهو امر عقلي الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم و
قد عرفت ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات

واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلاثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية
ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية
بامكان العود ان كانت الى الصورة في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجوده
لم يكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى
ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم
بعينه فلا يلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان
كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان
العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا
هف فلما حصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول ان كل مستأنف معاد والقول
بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن
اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد
فرد من افراد ماهية نوعه لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حالة عوده فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن
عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من
حيث انه معاد وهو تناقض واجيب عن الاول بان قولكم لا يحكم عليه بامكان العود حكم
عليه فيناقض قوله هذا الجواب بقوله ابطال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود
حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واتجه
الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليها بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون
نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب وتقرير هذا الجواب
بان هذا الحكم صحيح او لا فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم

صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا
الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه
لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في
الذهن فيستلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها
وهو كثير فيستلزم امتناع كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة
اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع
العود وقد قلنا انه ممتنع واذا حصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل
مستأنف او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل
اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع لا يتوقف
على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان
العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة ويجوز
ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة فامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته
الثابتة واذا حصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع
العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له لا يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان
صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل قال
المص وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما نحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا
منقوض بالحكم على الممتنع بانه يقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه يقابل الوجود فان
الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يستدعي ثبوتها في الاعيان فيبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون
له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل
صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك
المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يستلزم لزوم العدم

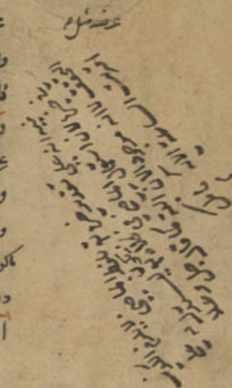
وح جاز ان يكون ذلك للمعدوم وهو المط وكلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم
ان يكون كل ما يماثله معادا فقلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم نفسه لزوم ان يكون
كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص والا لما وان لم
يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله
ح لزوم ان لا يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض
العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم عدم جواز وقوع شخص ابتدا بعين
ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ
فان كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث
السبق وهذا الامر غير محقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم
ان يكون مبتدأ ومعادا معا بل يكون معادا او قبل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون الشيء
الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين قال المسألة الثانية في حشر الاجسام اقول المبحث الثاني في
حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم
في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله يعدم المكلفين ثم يعيدهم
ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف
بينها ويخلق فيه الحيوة واما الانبياء الذين تقدموا على نبينا محمد عليه السلم فالظاهر من كلامهم
ان موسى عليه السلم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء
الذين جاؤوا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد
ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم حيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر
ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعادان الروحاني والجسماني
اما الروحاني ففي مثل قوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقوله ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن اكثر من ان يحصى

واكثرها لا يقبل التاويل مثل قوله قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على
ان نسوي بنانه وقوله ائذا كنا عظاما نخرة وقوله وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا وقوله يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما
وقوله افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله قل ان الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المليون
على ان الله يحيي الابدان بعد موتها وهو حق لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا
اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر
الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا اي وان لم يكن قابلة للجمع والحيوة لم يتصف
بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان كل شخص
على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء واحداث الحيوة فيها لعموم
قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا اما الثاني وهو
ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اثبت المعاد الجسماني وقد
جاء ايات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار
بدن المأكول جزءا من بدن الآكل فالمأكول اما ان يعاد في الآكل او في المأكول منه وايا ما كان
فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الآخر
وجعله جزءا لبدنهما معا محال فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما
الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ الابتلاء هو الثاني

مع ان اللذة في الوجود لان كل ما يحصل في عالمنا اذ اللذة في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع
الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث عبثا
واجيب عن الاول بان المعاد من كل منهما الاجزاء الاصلية التي من الانسان لا المبدلة ولا
الهيكل الذي يحصل به التشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اولا في
آخر لحيوة نفسه والاجزاء الاصلية للمأكول منه فضل الآكل فرده الى المأكول منه اولى فلا
يعاد في الآكل المغتذي واجيب عن الثاني بان فعله لا يستدعي غرضا ولا يسئل عما يفعل
ولئن سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ قوله لا لذة في الوجود
ثم الملائم في باب اللذة هو الالم ولا نم ان كل ما يحصل لنا من اللذة دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية
في عالمنا ثم لا يجوز ان يكون لذات الآخرة مباينة للذات في الدنيا في الصورة [illegible]
فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للآلام بل يكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم قال
بقية لم يثبت انه يعدم الاجزاء اقول يعني على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على
اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلا ونقلا ان الله يعدم الاجزاء ثم
يعيدها والتمسك بنحو قوله كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لانا لا نم ان الهلاك هو الفناء
بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروج عن حد الانتفاع فيكون
هلاكا ولو سلم ان الشيء في الآية يعني المشي فمعنى الآية ان كل شيء هالك في حد ذاته غير
هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود
وبالنظر الى الله تعالى هو موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها قال المسألة الثالثة في الجنة والنار
اقول المبحث الثالث في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار اما ان يكونا
في هذا العالم او في عالم آخر فان كانا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر
والاول محال لان الافلاك لا ينخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات وكونهما في الافلاك يستلزم
خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي فيها النيران في الافلاك يستلزم خرقها ومخالطتها

الاجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان يكونا في عالم العناصر يكون التناسخ حقا وان
كان في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كري لان الفلك بسيط على ما سبق فشكله الكري فلو
فرض عالم آخر كان كريا فلو فرضت كرتان حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو
حصل فيه الجنة والنار يحصل العناصر ولو حصل فيه العناصر كانت حركاتها مائلة لمثل العناصر مائلة
الى احيازها بمقتضى الحركة فيها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم قسرا دائما وهو محال ايضا و
الجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة والنار في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة
في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة
المنتهى في السماء السابعة ولقوله عليه السلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع
عند المتقدمين قوله الافلاك لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك مم ولم لا يجوز ان يكون
النار في هذا العالم تحت الارض قوله لو كان كذلك لكان التناسخ حقا قلنا لا نم والفرق بين
الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى ابدانها المعادة ان كان البدن معادا
بعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد
النفس الى بدن مبتدأ او يكون الحشر في عالم آخر قوله لان الفلك بسيط فشكله الكري قلنا
لا نم بساطة كل محيط ولا نم استلزام البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كرية
الشكل فح يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء ولئن سلم ان امتناع كونهما في عالم
مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل من
المقدمات ممنوعة ولئن سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي
فيه الجنة والنار كرتين مذكورتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نم انه لو
حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب تماثل
عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية مم لامكان الاختلاف في الصورة او الهيولى وان
حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة

لمتغير فلك قمر وكل العالم كما رعاه سبدا او كذلك الفول في سائر العين حرصوا ادراك المخلوقات بالماهية والصفات واللوازم قال وجمع الجنة والنار مخلوقتان اقول هذا فرع على القدر جواز وجود الجنة والنار اما فقد اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبره تعالى ومنع لا نسلم لو كانت الجنة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلانها لما كان عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت في غير احياز او في بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها في جميع احيازهما انما يكون بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام ومنع لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لتقدر كعرض السموات والارض ولا نمنع ان يكون عرضهما عرض الجنة ونحن نجوز ان تكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانا اخبر بلفظ الماضي انها اعدت وخلقت فيكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبره تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى آدم في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه عنها يدل على ان الجنة مخلوقة الآن قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه دل على ان كل ما سوى الله تعالى منعدم والجنة مما سوى الله تعالى فتعدم فلا يكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم لما كان اكل الجنة دائما واذا كان اكل الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما اذ دوام اكل الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا يكون النار مخلوقة الآن اجاب المص اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم



الناعل المحل ربما يكون الاجارتنا قوله وقد تمسك النظام لا بعد ان تحال هذا اساءة الى المعرض دليل الاشعري اجمالا بعد تفصيل المناقضات قوله وفيه نظر ما في قياس حلول العرض يمكن ان يقال المقصود اثبات المطلوب بالقياس الفقهي لتوضيح على ما ذكره بل التنبيه على ان الكلام حلول العرض الواحد في محلين عند العقل كالكلام في حصول الجسم الواحد في مكانين فان العقل كما يحكم بان اي حاصل في هذا المكان في هذا الآن غير اي حاصل فيه في مكان آخر وانه لا يمكن ان يكون اياه كذلك يحكم بان الحال في هذا الآن غير الحال فيه في محل آخر وانه لا يمكن ان يكون اياه وصح التشبيه لاتحاد المطلوب ولا يجري هذا التشبيه في الاجتماع فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الاعراض والسر في ذلك ان تشخص الجسم وتعينه منعه من المكان شمولا لمكان اذ لو جاز في نفس الامر حصوله في آن واحد في مكانين لجاز للعقل ان يلاحظ كذلك فيمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون متشخصا وهكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس الى محلين فاشتركا في الحكم الممنوع عليه لما كان الجسم ذا حجم ممتد في الجهات مالئا للمكان فلو اجتمع معه غيره لزم تداخل الاجسام وذلك مستحيل فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التي لا حجم لها واما الكميات المتصلة من حيث انها مقادير واحجام فيستحيل تداخلها ايضا فيمتنع اجتماعها بعضها مع بعض كالاجسام واذا كشفت لك اوصنا فلك ان تحمل كلام المص سندا لا مشتملا قطعيا ولا تتوجه عليه النظر الذي ذكره قوله هو السواد المحسوس في ذلك المحل فلا نجزم بالتغاير بين شيئين من الالوان المتشابهة بحالة في المحال المتباينة ولزم ذلك سفسطة قوله اي الاضافات كالجوار والقرب والجواب ان القرب العام باحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحدا نوعا قوله وقدماء الفلاسفة قالوا بانقسام العرض الواحد بمحل منقسم متلاحما لا يقتضي اذا كان ذلك العرض ايضا قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل فيكون المجموع حالا في المجموع ولا يلزم ان يكون اجزاء العرض ايضا بالفعل تخرج عن البحث كما لا يلزم من انفصال المسافة الى اجزاء بالفعل كون الحركة عليها ايضا كذلك نعم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محل منقسم قوله مختلف فيه وقد جوز الحكماء كما في الاشارة المذكورة كالا على تفصيل فيها والطال كونه قيام العرض الواحد بمحلين لم يرد جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم بل كل منهما مسألة برأسها ولذلك استدل قدماء الحكماء بالاضافات المتفقة والمختصة بالقدماء منهم بويد

ذلك ايضا قوله لوجب انعدام التأليف لم لا يجوز ان يعدم تأليف واحد للمجموع الثلاثة وآخر بالاثنين فبازالة الثالث عنهما ينعدم التأليف الاول دون الثاني ولا يلزم محذور قوله لانها اعم وجودا من الكيفية فان العدد من انواع الكمية وهو يعم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل اي موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه يعرض لهما العدد وليس للكيفية عموم هذه المثابة قوله وهو المنفصل وهو العدد وشرح الملخص قوله والدليل على انحصار الكم المنفصل في العدد ان المنفصل مركب من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يوجد من حيث انه واحد فقط او يوجد من حيث انه انسان او حجر مثلا فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن اي حاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يكن اعتبار كون الاناسي اي حاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار اي حاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها بعد في اما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالاحاد التي فيها فاذن الكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وما عداه انما يعد كما منفصلا بواسطة عروض العدد له قوله في حد واحد هو المتصل ومعنى الاشتراك في الحد الواحد ان يكون ذلك الحد مبدأ لاحدهما ومنتهى للآخر قوله نهو الجسم التعليمي والثخن قال في شرح الملخص اعلم ان الجسم التعليمي اسم المقادير ويسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح ويسمى عمقا اذا اعتبر النزول لانه يكون نازلا من فوق وسمكا اذا اعتبر الصعود فانه يكون صاعدا من سفل ومن هذا يعلم انه لا يسمى بالثخن او عمقا ذو الثخن وقد عرفه حشو ما بين السطوح ونفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخن لكان الجسم التعليمي واجسم تعليمي ذا بوسط بين السطوح قوله ومن ههنا ذوات الاربع الى اسفله القصاب ان الطول ذوات الاربع هو الامتداد الآخذ من رأسها الى ذنبها كما صرح به في كتب القوم وهو المستعمل في العرف العام قوله والعرض هو البعد وقوله والعرض مجرور معطوف على الطول لان العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض معا وقد وقع تغاير الطول في صلة المعطوف والمعطوف عليه ولو اجري على ظاهره لا يقتضي توقف العمق بالعرض كالا يخفى قوله فاذا فرض انه امتداد او انه اخذ من رأس الانسان الى قدمه قوله لتناسبه بالحركة المنطبقة على المسافة جعل انطباق الحركة على المسافة كناية اذا فرض في احديهما جزء نفرض بازائه في الاخرى جزء بمنزلة حلولها فيها فيكون الزمان اي آخر الحركة حالا ايضا

في المسافة فيكون كما متصلا بالعرض لحلوله في المسافة التي هي كم متصل بالذات واما قوله والزمان كم منفصل بالعرض فليس مثالا لما هو كم بالعرض لحلوله في الكم بالذات بل لما هو كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات كما ذكره منها على سبيل التنظير والتشبيه ازالة للاستبعاد عن كون الكم بالذات كما بالعرض او كاستيفاء احوال الزمان في الكمية بالعرض قوله فلا يتم بكون الاجزاء اذ ليس فيه على هذا المقدار سوى الاجزاء التي هي الجواهر الافراد المنضم بعضها الى بعض قوله والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك النقطة عبارة عن الجوهر الفرد فيكون الخط مركبا من النقاط والسطح من الخطوط والجسم من السطوح فليس هناك الا الجسم واجزاؤه فثبت انه لا مقدار هو كم متصل في ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبنيا على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى تشكك في نفي السطوح والخطوط بما لا يتوقف على ذلك قوله فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح تحقيقه ان الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته القابلة للانقسام يكون منقسما بانقسامه واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيث هو باعتبار آخر غير منقسم فلا يكون مثلا الخط منقسم في الطول وان العارض له من حيث ذاته ايضا منقسم واما النقطة فلا يعرض الخط من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث الانتهاء والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح فان اللون العارض له في ذاته ينقسم بانقسامه واما الخط فلا يعرض الا من حيث انتهائه وانقطاعه في احد امتداده وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم انقسام الخط الا في الامتداد الثاني وقس على ذلك حال السطح مع الجسم قوله وان كان حالا في شيء وان وجد السطح بتمامه في بعض الاجزاء فقط كان عارضا في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم وقد فرضناه عارضا للجسم قوله مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى قوله بتعدد الاجزاء المفروضة يدفع هذا الابتناء ويتضح به ان الجواب على المذهبين ومع هذا القائل ان يقول الجواب عن ذلك بما ذكرنا من انه لم لا يكون السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل ببعض وان وهو خلاف المفروض والصواب في ذلك رد ذلك الجواب ان يقال لا نم ان السطح اذا لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو هو قد يكون محلا له ولا يلزم ذلك حلوله في شيء من اجزائه اولا ترى ان الوحدة هو متقوم بالامر المنقسم مع امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك الا بحلولها في المجموع من حيث

هو مجموع فكما جاز ان نفرض في العقل الوجه الممنوع من الانقسام عنده محلا منقسما فيه وان يعتبر العقل عروضها لمجموع ذلك التقسيم من حيث هو ولا يعتبر عروضها لشئ من اجزائه بل لا يكون عارضا له اصلا جاز ذلك في عروض الاضافات لبعضها البعض فان نسبة العارض في العقل الى اجزاء المعروض كنسبة العارض في الخارج الى اجزاء المعروض فيه ولا يعقل حينئذ فتأمل في هذا التنبيه لانه شديد النفع قال على ان الجسم التعليمي عرض عام ظاهر هذا الكلام يدل على ان هذه الامور اعراض لاجسام لا على انها امور وجودية وتناسب ذلك ما وجد في بعض النسخ ان قوله الثالث في عرضية الكميات قوله ولكن ان هذا الدليل الاول على وجه يدل على وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور قوله باق على ضعيفة النوعية بل الشخصية قوله فلا يكون جوهرا اذ لو كان جوهرا لكان نفس الجسم او جزءه فكان باقيا انما يبقى على حقيقة المعنى وان اردت ان يجعل دليلا على كونه موجودا قلت هذا المتغير المتبدل ليس امرا عدميا اذ لا يتصور فيه ذلك فتعين ان يكون موجودا فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلان على وجود الجسم التعليمي وعلى كونه عرضا واما تواردها المقادير المختلفة على الجسم الشخصي مع بقائه على حاله او ذلك التوارد اما على سبيل التخلخل والتكاثف او لا على سبيلها واما الخط والسطح فلم يذكر فيها الا ما يدل على كونهما غير مقومين للجسم فلا يكونان جوهرين قوله واجيب عن الاول الى قوله الاول ما ذكر في اثبات وجود التعليمي او عرضيته اولا قوله لان الشكل هيئة ما احاط ان اراد ان الشكل هيئة تعرض الجسم بسبب احاطة حد واحد او حدود به وان لم يكن الحدود عارضة لمقداره هو عرض موجود في الجسم فلنكن المراد لا يتغير الا بتغير الحد وذلك لا يتغير الا بتغير المقدار فلا يلزم ان الجسم لا يتشكل بهذا المعنى مكيفا وثبوت الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت المقدار والوضع والكلام انما الآن في اثباتها وان اراد بالشكل ما يعتمل عروضه للجسم تبعا للاوضاع اجزائه بحسب انضمامها في الجهات فيكون حينئذ متغيرا بتغير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود ومقادير عرضية فيكون الجواب منقبضا وحينئذ كان النقض في مقام المنع بكفية احتمال التركيب من الاجزاء ولا يبطل كلامه الا باثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه متصلا في ذاته ليس له مفاصل واجزاء بالفعل وذلك يتوقف على نفي احد مذهبي الجزء الذي لا يتجزى اذ يثبت ان في الاجسام جسما متصلا في حد ذاته وهو الجسم المفرد وثانيهما ان الجسم الذي يتوارد على المقادير من الاجسام المفردة والقوم وان امكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثاني لا على ما ذهب اليه ديمقراطيس

قوله م

في الاجسام الطبيعية الطباع فما ذكره الشارح في هذا الموضع من نفي الاجزاء والمثال الذي لا يعلم حاله بعيد عن الصواب قوله وعن الثاني بمنع المقدمات اراد بالثاني ما ذكره ثانيا بما يدل على حوال المقادير التعليمية قوله وبالجسم الطبيعي المعروض لا نزاع في ان الجسم الطبيعي متناه واما ان له جسما تعليميا وان هناك سطحا عارضا بواسطة التناهي ثم قوله فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر توضيح ان القبلية والبعدية التي لا يجتمع العقل فيهما مع البعد عارضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك انا اذا حكمنا بتقدم واقعة على اخرى سوى عند العقل ان ما له كانت متقدمة عليها فلا يجب انها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة فلان متقدمة على خلافة زيد يوجد ايضا السؤال ماذا قبل لان خلافة فلان كانت اسبق وخلافة زيد البعيد انقطع السؤال قوله امكان قطع مسافة معينة اي هناك امر ممتد يسع لقطع تلك المسافة بتلك الحركة المخصوصة كانت قابلا لمنطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت مسافة اكثر ولو نقصت قطعت اقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد للمفروض من اي متحرك كان فان المقطوع بها في ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة لولا ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة للاولى في السرعة المعينة والابتداء والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة ولسان ذلك فرض الحركة الثانية على منوالها والمذكور في شرح الملخص ان ذلك لبيان قبول المساواة فان الحركتين المتساويتين في السرعة والابتداء والانتهاء وكان من اخذ كل منهما وتركها امكان يسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو للامكان الاخر والظاهر ان الامكان هنا واحد فلا يوصف بالمساواة الا مقيسا الى الحركتين قوله ومن الحركة السريعة الثانية التي فرضت موافقة للاولى في السرعة والوقوف متأخرا عنها في الابتداء وامكانها اقل اذ لو ساوى امكان الاولى او زاد عليها لساوت المسافة المسافة او زادت عليها مع كونه اقل ظاهر والمقصود زيادة الايضاح وكذا الحال لو فرضت مخالفة للاولى في الوقوف فقط فان امكانها يكون اقل من امكان الاولى ايضا وجرى امثاله قوله وجود يا متدادي بالانطباق على المسافة المتصلة قوله فان الحركة البطيئة وغير السريعة ايضا فان الثانية المتأخرة في الابتداء تشارك الاولى في السرعة وتخالفها في ذلك الامكان وغير الحركة بهذا الوجه ايضا قوله واجيب عن الاول بان هذه الامكانات يجري الحكم انه ان اردتم ان هذه الامكانات قابلة للمساواة والمفاوتة في الخارج فممنوع وان اردتم قبولها لها ذهنا او في الجملة فمسلم ولا يجدي نفعا قوله فان القبلية ايضا من الامور العقلية

كما لا قبلية ولا استحالة في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي قوله ان كل حادث مسبوق بسواه فرض هناك تلك الحركة اولا فان فرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الوجود ولا مدخل له في وجوده قطعا قوله فوجود القبلية منع زيادة توضيح يتعلق بالاستدلال فان الزمان هو الذي يجعله يتصاحب بان الزمان معروض القبلية والبعدية المذكورين وان اشعر كلامه السابق بانه نفس القبليات والبعديات المتجددة قوله والقبلية هذا الكلام لا مدخل له في الاستدلال بل هو بعينه ما ذكره عقيبه من السؤال والجواب الا انه استدل بهما على انهما عقليان لا موجودان في الاعيان ولم يتعرض ان ذلك لا يستلزم وجود موصوفهما في الخارج ويتعرض له هناك وترك الكلام الاعتماد على ما سبق قوله فان موصوفهما في العقل شئ زال آن اراد ان ثبوتهما في العقل لشئ يدل على وجود موصوفهما عقلا فمسلم ولا يجديه نفعا وان اراد انه يدل على وجوده في الخارج فهم وهذا هو الذي اشار اليه بقوله ولقائل ان يقول قوله قيل لو اتصف عدم الحادث ان هذا السؤال وما قبله متعلقان على مقدمات الدليل فالاول متوجه عليه بان يقال لا نم ان عدم الحادث متصف بالقبلية وهذا يمتنع اتصاف الاعدام بالصفات الثبوتية اي التي ليس السلب جزءا من مفهومها وليس هذا ذلك لكن لا نم ان اتصافها بها يقتضي وجود موصوفها بالذات معه في الخارج قوله قيل ان اجزاء الزمان هذا السؤال نقض اجمالي ويمكن توجيهه بتخلف الحكم عن صورة النقض وبان صحة الدليل بجميع اجزائه يستلزم محالا وهو تسلسل الاوقات الى غير النهاية قوله اجيب بان ماهية الزمان يعني انها اتصال التقضي والتجدد بين اجزاء الحركة فان الحركة منقسمة بتقدم بعضها على بعض باعتبار تقسيم اجزاء المسافة بعضها على بعض لكن عروض التقدم عند الاعتبار لا يستلزم امتناع اجتماعها معا كما في اجزاء المسافة فلا مانع لاجزاء المسافة الحركة تقدم وتأخر فانها او تستلزم امتناع الاجتماع اعني كونها منقضية متجددة فاتصال ذلك التقضي والتجدد اعني عدم الاستقرار هو ماهية الزمان قوله قيل التوقف بعد الزمان للحركة كان معارضة لدليل الزمان موثرا ان ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن عندنا ما ينفيه لان الزمان لو كان موجودا لكان مع الحركة ملزوم ان يكون للزمان زمان آخر قوله لكان عدمه بعد وجوده هذا اذا كان عدمه طاريا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا يتحقق الا مع الزمان الى آخر الدليل والحاصل انه لو كان قابلا للعدم فاما ان يكون قبل وجوده او بعده وكلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من التعاقب بين وجوده وعدمه

لا من استمرار عدمه فلا يلزم منه اشتباه في الجملة ولو بالغير فلا يتوجه عليه ما ذكر ودعوى الامتناع بالذات بعيد جدا اذ لا يتصور امتناع العدم بالذات الا في الواجب واعلم ان ما ذكر في الاستدلال لا يدل على كونه جوهرا مجردا الا ان يقال ولما لا يكون جوهرا او لا يكون مجردا فانه لا يمتنع عدمه ودعوى ذلك اذا اريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء قوله فانه قياس في الشكل الثاني على ان الاحاطة في الموضعين ليست بمعنى واحد قوله لان الحركة المستقيمة منقطعة فان فتل التحرك الى المركز او المحيط فذرجع ولا ينقطع الحركة اجيب بانه لا بد من حركتي الذهاب والرجوع من زمان سكون كما هو المشهور من مذهب قوله وهو مقصد التحرك بالحركة الاينية انما قيد بالحركة الاينية لئلا ينتقض بالحركة الكيفية مثلا فان مقصد المتحرك بالحركة الكيفية لا يكون حاصلا حال الحركة انما هو اذا تمت الحركة فان المتحرك من البياض الى السواد لا يكون متصلا الذي هو السواد حاصلا زمان حركته وربما انعدمت حركته فلم يصل اليه والفرق ان مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة فيجب ان لا يكون موجودا حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وان لم ينقطع مانع ارتسامه واما المتحرك في الاين فانما يقصد بحركته حصوله في المكان لا تحصيله في نفسه فلا يلزم ان يكون موجودا حال الحركة لكن لا طلب الحصول في المعدوم وقد يشك على القائل بان المكان هو السطح يلزمه ان لا يكون موجودا حال الحركة فان المتحرك في الهواء اذا انتهى حركته حصل في سطح منه لم يكن موجودا حال حركته لان الهواء متصل في نفسه موجود في جوفه فانما حرفه التحرك بحركته حصل هناك سطح محيط به فان قيل السائل لم يدع ان مقصد التحرك بالحركة الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود وهو اعم من ان يكون حال الحركة او حال انقطاعها فلا يرد عليه ما ذكرتم قلنا فالمقصد بالاينية لا حاجة اليه اذ سائر الحركات يشاركها في ذلك وكون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح في المطلوب فان الاينية اذا انقطعت كان المتحرك بها في المكان حال انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك بها متكيفا بكيفية في تلك الحال وهما مقصدان ايضا والحال فيه متصل بانتقاله قوله وايضا الجسم منتهيا الى المكان منطبق على مقعر انه طرف لحقيقته وهذا المعنى لا يتحقق الا في الجسم وما هو حال فيه والبعد المجرد عن المادة المكان اما السطح المذكور او الخلاء الموجود او الموهوم وذلك ان الجسم ذو حجم ممتد في الجهات الثلاث وهو يشغله داخل في مكانه الكبير لا يزيد عليه ولا ينقص فلا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم او منقسما في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور فيه ذلك قطعا فاما ان ينقسم في جهتين دون الثالث فاما ان ينقسم في الجهات كلها والاول

موجودا

لا يكون جوهرا لامتناعه لما دل على نفي الجزء الذي لا يتجزى بل عرضا هو السطح ولا يكون قابلا للمتمكن بل ما لبطء على
وجه بلا صعة مشتملا عليه لا زائدا ولا ناقصا والثاني اعني ما ينقسم في الجهات بأسرها لانه اما ان يكون موهوما او
موجودا او تم لا يكون ماديا بل مجرد امتداد في الجهات على نحو امتداد الجسم التعليمي فيحيث لينطبق امتداده على امتداد
قوله اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين قوله لا يخفى عليك انه بعد ما ثبت ان المكان موجود لا يحتاج الى
مذهب المتكلمين ههنا قوله الثاني نفي الوجه الدال على نفي الخلاء اعلم ان هذا الوجه يدل على استحالة الخلاء
على مذهب القائلين بانه بعد موهوم وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما
وهو انواع التقوم الذي من شانه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان ملاء واذا لم يشغله كان خلاء واما القائلين
بكونه بعدا موجودا فلان جواز خلوه عن الشاغل المنطبق بوجه على ذلك في الانقال فلا اصل ان هذا الوجه انما يجري
في المكان انما لي عن الشاغل او الذي يجوز خلوه عنه قوله فيها ارق كالهواء مثلا قوله وكلما كان الطف كان له
مثلا قوله الزيادة باعتبار العرض فالمتفاوت في بعضها بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه انه لو كان
شكل بعد موجود ممتد فيما بينهما لكان متفاوتا قوله لا يستلزم التداخل في نفس الامر فالجواب متوجه وان ادعى لزوم
التداخل والاتحاد في الوضع فلا يمكن دفعه بل الجواب ان المحال تداخل الابعاد المادية بعضها في بعض وهو المستلزم
لجواز تداخل العالم في حيز خردلة واما تداخل المادي في البعد المجرد فلا قوله لا يستغني الجسم ولا اي انه لا يمكن ان يكون
البعد في ذاته مستغنيا عن المحل او لا فعلى الاول لا شك عنه الغني فلا يحل في محل اصلا وعلى الثاني يكون محتاجا اليه
لذاته اذ لا معنى للاحتياج الا عدم الاستغناء فاذا لم يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا الى
المحل فلا ينفك عنه قطعا والجواب ان البعد المجرد يخالف المادي في الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغناء
المادي عنه قوله فيلزم ان يتحرك الاجسام مرجعه الى اختلافها في الماهية منتهى الى جسم ليس له جزء ذو وضع
قوله يعني ان كل جسم في حيز فانه يتحرك بتبدل الاشارة اليه ويختص ببعض الجهات وهذا اللفظ يستعمل العكس
عنه واما كونه في حيز ومكان فانما يلزم اذا لم يكن حاويا لكل ما عداه قوله اكثر من السطح المحيط وذلك لما بين
من ان الدائرة اوسع الاشكال السطحية واما الكرة الاشكال الجسمية يعني ان يحيطها اذا تساوى محيطا غيرهما
فكان مساحتهما اكثر من مساحته ذلك الغير فالشمعة الكعبية اذا جعلت كرة وهي باقية بذاتها المشخصة كانت

مساحتها في الجانبين واحدة فكان السطح المستدير المحيط بها اصغر من مجموع السطوح المحيطة بها بالمكعب
اذ لو ساواه كان ما في داخله اكثر مما احاطت به تلك السطوح واذا كان اصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوي للمماس
له اعني المكان اصغر من السطح المماس لذلك المجموع وحاصل الجواب ان الشمعة باقية بذاتها المعينة دون عوارض
التشكل مع بقاء شخصها بعينها فان اختلاف المكان وان كان المساحة واحدة في حالتي التكعيب والتكوير قوله
ولقائل ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة وموضع هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على اي وجه يمكن
ان يتصور كانت العالية مرتفعة عن السافلة فما بينهما اما ان يكون منقسما في جهة الارتفاع او لا والثاني مح والاول يمكن
فاصلا فينقسم الاول فيكون مسافة متحركة لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان نظرا الى الارتفاع لا يكون دفعيا
قوله او لا يكون مختصة وهي الاستعدادات هذا القسم مرسل او حاصل ان الكيفية اذا لم يكن محسوسا بإحدى
الحواس الظاهرة ولم يكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهي منحصرة في الاستعدادات اما نحو القبول او
اللاقبول ولا دليل على هذا الحصر تمسك في ذلك بالاستقراء كما اشار اليه بقوله الاستقراء دل الخ قوله انها تدرك منها ما
في الحواس المذكورة في المتن ان الحواس تنفعل عنها اولا قال الامام في شرح الملخص انها غير الاولية احترازا عن
الاشكال والحركات فان الحواس تنفعل عنها انفعالا ثانيا لا اولا ولعل الشارح انما ترك هذا القيد بناء على
انهم عدوا من المحسوسات الخفة والثقل وصرح بذلك الرئيس في كتاب المقولات في منطق الشفاء مع انه قال في
فصل المعقولات من الشفاء ان الخفة والثقل مما لا يحس بها احساسا اوليا وموافقة لما اورده الشارح في وجه
تسمية الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول من كونها محسوسة اولا وبالذات
بخلاف البواقي فانها محسوسة بتوسطها وايضا لو اعتبره لزم خروج الالوان عن المحسوسات اذ لا يحس بها الا بتوسط
الاضواء والجواب عن هذا بان الضوء شرط في وجود اللون في نفسه لا شرط احساسه بعيد جدا ولعلك تقول لما
بالهم عدوا الخفة والثقل والالوان من الكيفيات المحسوسة مع انها ليست مدركة بالحواس اولا وجعلوا الاشكال
مندرجة في الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما مر اي
مما ذكر في توجيه هذا الاولية فنقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء
وان كان الاول مشروطا بالثاني فكل واحد منهما محسوس على حدة باحساس يتعلق به وليس بينهما حينئذ

الاحساسين والمحسوسين واسطة على معنى ان يكون احساس متعلقا اولا بذلك الواسطة ويكون ذلك الاحساس
بعينه متعلقا ثانيا بذلك المحسوس لارتباط بينه وبين الواسطة وكل واحد منهما محسوس اولا وبالذات على قياس
ما قيل في الاعراض الاولية وانها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت وما ذكر من ان الاحساس باللون
مشروط بالاحساس بالضوء فلا ينافي ما قررنا ولو قيل ان اللون لا يحس ما لم يرد به نفي ذلك المعنى بل اريد ان الاحساس
بالضوء متقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة بالقياس الى الحرارة مثلا الا ان التقدم ههنا بالزمان
لا بالذات واما الاشكال والسطوح فانها محسوسة بتوسط الالوان على معنى ان الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق
هو بعينه بالشكل لارتباط مخصوص بينهما فهو محسوس ثانيا وبالعرض على قياس ما ذكره في الاعراض الثانية ويرشدك
الى التصديق بما ذكرنا ان اللون والخفة لهما انكشاف وانجلاء عند الحس لا يتصور مثله في الاشكال وما في حكمها من
الحركات وغيرها وعلى هذا يندفع الاشكال بحذافيره فان كل ما يتعلق به احساس في ذاته سواء كان مشروطا باحساس
آخر او لم يكن وسواء تاخر عن احساس آخر بالزمان اولا فهو من المحسوسات وكل ما يتعلق به احساس متعلق بشيء آخر
فليس هو منها بل ذلك الآخر واعلم ان كلام الشارح ولانها محسوسة اولا وبالذات ينافي ما ذكرنا سواء حمل على
ان المراد بالذات هو ما يقابل العرض او التقدم الذاتي فخليك بالتامل الصادق والكلام على التوفيق قوله
عند الاحساس بها فالمحسوسات متنوعة لا نفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة اليه قوله بالاعتدال
الذي هو المزاج قال الامام اما الرطوبة واليبوسة فعلى كونهما بعض المزاج تحقيقا او نوعا كلام لاحتمال ان يقال
فيهما ذلك وان يقال ليستا ببعض له اصلا بل كل واحد منهما قائم بالبسائط لا بالمركبات ولا يتاتى هذا الاحتمال
في الحرارة والبرودة لانا نجد في المعاجين حرارة وبرودة فوق ما كانت حاصلة في مفرداتها قوله كيفيات اول
من الاربع سميت اوائل الملموسات كما ان الملموسات هي اوائل المحسوسات قوله غنية على التوقف بالحدود والاسم
فالجزئيات مدركة بالحواس ولا مدخل له في ذلك للحدود والاسم واما كلياتها كماهية الحرارة والبرودة فالاحساسات
بجزئياتها كافية في ادراك الماهيتين كذلك المستحضرات ولا حاجة الى التوقف اصلا كيف واي تعريف يورد
هناك كاف في افادة التصور متعاقدا عن تلك الاحساسات كما لا يخفى على من له ادنى انصاف قوله بواسطتها
في المادة اي في مادة المجاورة قوله والحرارة يختص بتفريق المختلفات هذا اذا اثرت الحرارة في الجسم المركب من

الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما اثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات
قوله والاشبه ان الحرارة الغريزية مخالفة بالحرارة النارية انما قال الاشبه لان الحرارة ان ربما انما يعدم الطبيعة
اذا لم تنكسر سورتها بالامتزاج والقائلون بان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات
تنعدم عن حرافتها وتنكسر سورتها وتستقر على حالة متوسطة متشابهة واما الفلاسفة فذهبوا الى انخلاع كيفيات
البسائط وحصول كيفية واحدة متشابهة فليس في بدن الحيوان من الاجسام المركبة حرارة النار بل فيه
حرارة اخرى مخالفة للنارية في الحقيقة اذ ذكر ان الشمس مخالف لحرارة الشمس يؤذي عين الاعشى بخلاف
حرارة النار قوله ومنع بان البرودة اي ابطل هذا القول قوله هي البلة المجاورة على ظاهر الجسم من الاجسام ما هو رطب
الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في ذاته وهي ما الذي يجري على ظاهر ذلك الجوهر وينفذ
به او ينفذ في جوفه ايضا ولم يزل لبنا فذلك الجوهر يسمى بلة ومبتلا وهو الذي في اعماقه ذلك الجوهر و
اما دليل والرطوبة يطلق على البلة المجاورة على سطوح الاجسام وهي بهذا المعنى جوهر ويطلق على الكيفية ولا
نزاع في الالفاظ الا ان المشهور في الاستعمال ما ذكرنا وقول البلة المجاورة على ظاهر الجسم وينبغي حملها على الكيفية
واتفقوا على ان الماء رطب ولا شك انه يسهل التصاقه وانفصاله عن الاجسام وانه يسهل تشكله باشكال
مختلفة وتركها فمنهم من قال الرطوبة عبارة عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا
ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل ارطب
من الماء قوله لا يقال لو كانت الرطوبة هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق
يلزم ان ما كان الصق واشد التصاقا كان ارطب اما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان
ما كان اسهل التصاقا كان ارطب والعسل ليس اسهل التصاقا من الماء بل هو اشد منه والتوقف قوله
كيفيتان انفعاليتان الانفعال في هاتين الكيفيتين اظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة اظهر من الانفعال
وان كانت الكل فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج قوله ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء ميلا
طبيعيا فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة بل هو مبدأ لها وما ذكر من ان الجسم في
مكانه الطبيعي لا يوجد فيه ميل طبيعي انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة ان يكون فيه شاك فمن كثبت الكان

هو خارجا عنه لحركة اليه وينتفي عنها ذلك لانتفاء شرطه هو كونه خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها اما هرب واما طلب سواء ترتب عليها الحركة اولا اللهم الا ان يقال لا يخفى انما يوجب المدافعة الا ما يكون مبدأ لها قريبا بحيث يمتنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال في المقامين اعني امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة او بما يوجبها ويلزم ايضا امتناع اجتماع ميلين الى جهتين على التقديرين كما اشار اليه الشارح فيما بعد **قوله** وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت النفس بارادتها والطبيعة مبدأ له وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدأ هو النفس او الطبيعة وان فسر بما يوجب المدافعة فتكون النفس والطبيعة مبدأ من شأنه تقتضي المدافعة ووجود هذا المتوسط فيه خفاء واما الميل القسري فالظاهر ان القاسر في هو الطبيعة ويجعلها بحيث يوجب المدافعة المخصوصة لانه يقتضيها ابتداء لبقائها مع انعدام القاسر وهو الى جهة غير جهة الميل اعلم انهم استدلوا بهذا على وجود الميل بالمعنى الذي هو علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير المرميين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة وبطأ فلا بد هناك من عائق مع انه يختلف حاله قوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة الى خلاف تلك الجهة وما يقتضيها لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها ممتنع فتعين وجود المقتضي وهو المط وتوجه عليه ان العائق هو الطبيعة فلا حاجة الى امر متوسط بينها وبين المدافعة على ان حصر العائق في المدافعة وما يوجبها ممنوع لجواز ان يكون مقتضي السكون عائقا **قوله** الميل هو العلة القريبة للمدافعة من فسر الميل بهذا يوجه عليه ما ذكره ومن جوز ان يكون ذات المدافعة شرطا يتخلف عنه احيانا لم يتوجه ذلك نعم قوله وانما يكون ذلك الجسم الكبير اي هو الجواب عن الاستدلال على الوجود ايضا كما اوضحناه في حاشية **قوله** اولا وبالذات وهي اللون والضوء جعل اللون مبصرا اولا وبالذات انما هو بالمعنى الذي حققنا فلا ينافي كونه مشروطا بابصار الضوء **قوله** لان العقلاء بداهة عقولهم يدركون الشوق وذلك يتوقف على ادراكهما وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا وفيه ان المقصود تصور الحقيقة والشوق لا يتوقف على ذلك بل على التصور بوجه ما وهكذا حال الاستواء وفيه ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك ماهية المحسوسات واقول في ذلك مما يمكن ان يذكر لها

من النور مثلا عند المتأمل المنصف **قوله** الى انه يتخيل الهلال في غاية الصفاء شرح مخلص ثم يطلع المرداسنج في ابهى فما القلي ويصوب على التصغير حتى صار كالدوام ثم يخلط بذا الان فيتعقد اللهم الشفاف من المرداسنج وسحق في غاية البياض كالبن الذائب ثم كيف **قوله** والحق ان اختلاف الالوان هذا الكلام منسوب الى ابن الهيثم حققه مخالفة لحقيقة اللون الى اصل **قوله** لا خفاء الحال يتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفا لكن يحتمل ان يكون اللون واحدا في جميع الحالات ويختلف مراتب الجلاء والانكشاف على الحس على حسب مراتب الضوء فلا يحدس من ذلك ما ذكره اللهم الا ان يجعل اختلاف حقائق الالوان ايضا معلوما بالحدس **قوله** قديم وجه شديد اذا كانت حرقة من الكاسر تتوهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز انه اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل **قوله** لكن اشتراكه اي مستودة متحركة مستمع طبيعتها **قوله** اذ ليس هناك ارادة ولا قسر اكثر من ان الا كثير في العيان تساهلة فتنات من حل عيان المتن على خلاف ما ارادها فان من اصناف مصدر الجهول اي اكثر مستودة فيه مصدر للعلوم فتعلق يتعلق لما تحته **قوله** لانه الضوء لا يكون ساترا استغال الحس بعضهد وكانه يضعف ادراكه بما وراء على حسب في كل حصى اذا قوي الاشتعال بالتوسط امتنع الاحساس بما وراءه الا ترى ان الزجاج كلما كان لونه اشد كان ستره لما تحته اقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلظ فعلى هذا القياس لزم من كون الضوء جسما محسوسا ستر ما تحته على شدته وضعفه اللهم الا ان يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون ساترا **قوله** منها ما اول الضوء اما ذاتي واما مستفاد من مضيء والثاني اما اول الى اخر **قوله** يؤثر الدخل الظاهر يؤثر الدخل هكذا لو تكيف الهواء بالضوء لوجب ان يحس بالهواء مضيئا كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء والتالي بط فكذا المقدم قرح يبطل ما ذكروه من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء ويتوهم الجواب ان الهواء لونه ضعيف فلذلك لم يحس به بخلاف الجدار فان لونه ليس بضعيف وضوء الحاصل من مقابلة الشمس قوي **قوله** والحروف كيفيات عبارة الرئيس في حد الحرف انه عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **قوله** عن بعض اخر يشاركه في الحدة والثقل هذا هو المراد وان كان ظاهر المتن يفيد ان التميز في الحدة والثقل واما الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه فيدرك فيما امتد له بحسب اجزائه الواقعة في افراد ذلك الوقت فتلك الافراد مسموعة وذلك الامتداد موهوم واما الملاءمة

واللذة للنفس بالصوت فمن الوجدانيات وان اريد بها كونه بحيث ما بالمتدبر كانت مع موهومة والحق والثقل وان كانا مسموعين لكن لا يتميز باحدهما صوت عن اخر يشاركه فيه **قوله** فلا يبهم الكيفيات لا احتمال فلا حاجة الى الاحتراز بعدم الاندراج في الكيفيات لانا نقول المراد بالكيفية ههنا الكيفية المسة كما اشار اليه الشارح **قوله** لان الكيفية نفسها وذلك لان الالفاظ مركبة من الحروف على ما هو المشهور فلو لم يكن الحرف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم يكن الالفاظ اصواتا **قوله** اي مصوتة صوت الرجل وصات **قوله** والى مصمتة صمت واصمت ميغ والمصمتة على صيغة الفاعل هي الحروف الصامتة ويسمى الصوامت ايضا **قوله** تموج الهواء بقرع او قلع وذلك لانا نرى الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن عليه المدار للدائر والمسألة علمية على ان الدوران تم فان الهواء اذا موج بالمروحة لم يحصل هناك صوت وما ذكره لو لا بد الا على عدم الصوت في بعض صور عدم التموج وذلك لا يتخلف في جميع صور عدم التموج فلا دوران لا وجودا ولا عدما شرح الملخص **قوله** بل انما يحدث الصوت في السامعة يعني ان التموج اذا بلغ الى الهواء الراكد في الصماخ يحصل بعد الصوت في ذلك الهواء فيدركه السامعة واما الهواء المتموج خارج الصماخ فلا يوجد فيه الصوت **قوله** البحث اي من تحقيق الطعوم لم يذكروا عليه انحصار الطعوم المفردة في هذه التسعة دليلا يوجب غلبة الظن فضلا عما يفيد يقينا على ان الاختلاف بين العفوصة والقبض انما هو بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض ظاهره وباطنه فلو عد الاشد والاضعف نوعين اربعة مفردات الطعوم الى ما لا ينحصر في عدد مخصوص واعترض ايضا بان الرئيس جعل في موضع من القانون حافظا على الحموضة البرودة كما هو المشهور وصرح في موضع اخر منه بان الرطوبات انما تحمض باستيلاء الحرارة الغريبة عليها فيلزم ان يكون الحرارة فاعلة للحموضة والجواب ان الحرارة الغريبة باستيلائها على الرطوبات تحلل عنها الاجزاء اللطيفة الحارة فيستولى عليها البرودة وتحمض فالفاعل بالحقيقة هو البرودة فلا تناقض **قوله** بين كلامه كالطعم الحلو الحاصل منه بطعم في غاية التفه **قوله** الا من جهة الموافقة او جهة المخالفة او من جهة الاضافة الى محالها كرائحة المسك مثلا **قوله** ان يكون لنوع ما مزاج فان كل نوع

من الحيوانات له مزاج خاص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه في صدور افعاله عنه وخواصه **قوله** واستدل الحكيم ذكر الرئيس هذا الاستدلال في القانون **قوله** ما ان الجزء الواحد قائم بمجموع الافراد وايضا قيام كل واحد من الجزئين يتوقف على انضمام الجزء الاخر اليه لا على قيام الجزء الاخر فيه فلا يلزم الدور وصدق البديهي بما ذكر ان الادراك غني عن التعريف وصفاته ان تصوره بديهي ونبه على ذلك ان ذكره بقوله وصدق البديهي اي على التصور البديهي **قوله** ولم يمكن تعريف الادراك بدركه المدرك **قوله** ولو جعل ذكر المدرك ما خلا فيما يتعين به ويمتاز من مفهوم الادراك عما يلتبس من الصفات النفسانية لم يلزم محذور ايضا **قوله** او لا يكون لموجب اراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبديهة العقلية والضرورة الوهمية وغيرها فرح بالتعليد صوابا كان او خطأ واللازم الذي يكون لموجب يتناول التصديق المطابق المستند الى موجب حتمي من حزونة او دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذي يستند الى شبهة والتصديق الذي لا يطابق الواقع ويستند اليها فقوله سواء كان في الخارج اشارة الى القسم الثاني من هذين الاخرين وقوله وتشكك اشارة الى القسم الاول منهما **قوله** لا يجتمع مع الوجود اذ يحكم على الكل بما ثبوته صادقة **قوله** والحق انهم ارادوا الظاهر من استدلالاتهم انهم ارادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارجي في تمام الماهية وان خالفه وجودا فما ذكر من الالزام يكون الذهن حارا باردا معا ساقط لان الحار الحاصل في الذهن ليس حارا اي ما يساويه موجودا بالوجود الاصيل الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام لان الحاصل فيه ماهيته موجودة بالوجود الظلي وكذا ما اورده من ان حصول الجواهر اعراض فان الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وتلك الصور التي هي ماهيات الجواهر تدرج تحت هذا الحد **قوله** يكون العاقل والمعقول واحدا ولا يكون العلم هناك بحصول صور المعلوم في العالم بل بحضور المعلوم بذاته عنه فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور **قوله** بل الصورة العقلية كلية هذا على القول بان الحاصل في العقل هو الشبح والمثال الذي لا يساوي الامور الخارجية في تمام الماهية وقوله اذ الصورة العقلية كلية لان نسبتها انما هو على القول الاخر وهو ان الامر العقلي يماثل الامر الخارجي في تمام الماهية وان اختلفا في الوجود **قوله** لم يسلك عنها واما قبل السؤال فقبل العلم بها الا بالعقل الا التوسع من النقل والدال يدل على ان الحقيقة هو مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب هذا الكلام منقول



عن شرح الاشارات لافضل المحققين وهو غير منقول وآلمعقول على ما ذكره شارح الشرح حيث قال الاند
في الحركة الاضافية ان يتصور شيئا نافعا يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل
ذلك الشيء او دفعه ويحصل من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى
المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان في طعام نفعا الا انه لا اشتياق
اليه بسبب استلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق
في الفعل من غير عزم كما اذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن
الحركة ثم قال التصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جذب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان
الى دفع ضرر فبحسب القوة الغضبية هذا كلامه قوله واما القوة الذي اورها المحقق من ان الشخص قد يريد ما لا يشتهيه
ويكره ما يشتهيه فلا يناسب هذا المقام فان الارادة متوقفة على الشوق فلا يوجد دونه ولو وجدت لما كان
الشوق من مبادي الافعال الاختيارية على الاطلاق اذ بعد الارادة لا حاجة الى تحريك القوة المنبثة في
العضلات والقوم انما ذكروا هذا الفرق بين الارادة والشهوة والكراهة والنفرة عند ما عدوا الكيفيات
النفسانية وجعلوها متغايرة فتأمل قوله فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون ناشئا من جنس
تاثير الكيفيات الاربع قوله الظاهر عن عبارة المتن انهما دليلان وقد جعلهما الشارح دليلا واحدا منبها
لترجيح التشخيص قوله كالطبيب اذا عالج نفسه هذا في الامراض النفسانية واما في الامراض البدنية فالمغايرة
ظاهرة فلا حاجة بها الى ذلك التقييد قوله بانها مبدأ التغير في آخر اذا قيل مبدأ التغير في آخر يتبادر منه
المغايرة بالذات واذا قيل من حيث هو آخر يعلم منه ان المعتبر صدق الآخر عليه في الجملة ولو بالاعتبار قوله
فيكون ثابتا في الحقيقة في آخر لا في نفسه فانه من حيث علمه بكيفية ازالة ذلك المرض وارادته لتلك الازالة
مستعلج معالج ومن حيث اتصافه بذلك المرض وارادة زواله عنه مستعلج معالج قوله والاستدارة هو ما يتهيأ
قوله والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم التعليمي بالمقدار قوله فيحسن انها كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة قوله ولما كان من موسى البادي [illegible] الكلى والعادة قوله لان الغذاء يزداد عند الانعكاس
زرد اللقمة بلعها وازدردها ابتلعها قوله الابنية فعيل اما من البنوة والبناء وهو ما ارتفع من الارض

